UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00387450 0

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/oeuvresdeauguste03bartuoft

998

ŒUVRES DE AUGUSTE BARTH

TOME TROISIÈME

COMPTES RENDUS ET NOTICES

(1872-1886)

QUARANTE ANS D'INDIANISME

ŒUVRES

DE

AUGUSTE BARTH

Recueillies à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire

TOME TROISIÈME

COMPTES RENDUS ET NOTICES

(1872-1886)

PARIS
MAISON ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1917

BL
2001
B27
1914
c.3

COMPTES RENDUS ET NOTICES

Le Bhâminî-Vilâsa, texte sanscrit, publié avec une traduction et des notes, par Abel Bergaigne. Paris, A. Franck, 1872 (9e fascicule de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études).

(*Revue critique*, 4 mai 1872.)

[273] Le Bhâminî-Vilâsa n'était connu qu'imparfaitement jusqu'ici en Europe. Galanos, Bohlen, Hœfer et Aufrecht n'en avaient publié ou traduit que des fragments, et l'édition d'ensemble donnée à Calcutta en 1862 est restée peu accessible. Elle est loin du reste d'être complète et correcte. Celle que vient de nous donner M. A. B. est l'un et l'autre. Le texte, entièrement basé sur la comparaison soigneuse de 3 manuscrits, est accompagné d'un appareil complet de variantes. Le choix des leçons est excellent, et de nature à satisfaire la critique la plus exigeante. Rarement, et jamais sans nécessité évidente, l'éditeur s'est permis des remaniements de son propre chef et, dans ces cas, l'édition de Calcutta, dont il n'a eu connaissance que quand son texte était déjà imprimé, est venue presque toujours appuyer ses conjectures. L'impression est très correcte : l'errata interminable qui dépare tant de publications sanscrites se réduit ici à quelques mots et, outre ce qu'il signale, je n'ai eu à relever à la lecture que la légère incorrection de *nakhâgnaiç* pour *nakhâgraiç* (1, 83). Le texte est accompagné d'une excellente traduction, sur laquelle je reviendrai tout à l'heure, et de notes d'une élégante sobriété, témoignant d'un savoir solide et donnant le nécessaire sans étalage pédantesque.

La publication de M. A. B. est donc de toute façon un travail

achevé, et, autant que cela était possible pour une œuvre de ce genre, elle nous en donne une édition complète.

Le Bhâminî-Vilâsa n'est qu'un recueil de stances indépendantes, réunies sans ordre sous quatre rubriques générales. Celles du 1er livre se rapportent principalement à la morale et à la sagesse pratique; celles du 2e peignent les joies et les peines de l'amour; celles du 3e sont des plaintes arrachées par la mort d'une épouse; enfin celles du 4e ont pour objet la dévotion à Kṛishṇa.

Sentencieuses, érotiques, élégiaques, mystiques, elles s'inspirent donc à peu près de tous les thèmes auxquels se complaît l'imagination des Hindous, et présentent comme un abrégé de toute leur poésie gnomique. On s'aperçoit de suite combien une pareille œuvre prête aux additions, aux retranchements, aux altérations de toute sorte. La pensée ou l'image qui constituent le fond d'un grand nombre de ces stances sont depuis longtemps du domaine [274] public. L'auteur ne s'est appliqué la plupart du temps qu'à redire d'une façon neuve ce que bien d'autres avaient dit avant lui, à enchérir sur leurs subtilités, à varier les nuances et les allusions, à compliquer par quelque volte nouvelle et plus risquée la difficulté du tour de force. A son tour, quel dilettante, quel copiste lettré résistera à la tentation de placer son mot, d'ajouter un trait, de supprimer un endroit faible ou de changer ce qui lui paraîtra susceptible d'être mieux dit? Sans compter ceux qui se contenteront de puiser dans leurs souvenirs et d'intercaler de mémoire par-ci par-là une stance pour ne rien perdre de leurs richesses. L'auteur nous dit bien que « il a réuni dans cet écrin les joyaux de ses vers afin que de méchants plagiaires ne viennent pas les lui voler » (IV, 46). Mais l'écrin est si facile à forcer! Le 2e livre, qui contient 182 stances dans l'édition de M. A. B., n'en a que 101 dans celle de Calcutta. Plusieurs stances sont doubles, avec des différences si légères qu'il est difficile de les attribuer à la même main. Que faire? fallait-il soulever des questions d'authenticité? Le style n'étant ici d'aucun secours, car il n'y a pas à proprement parler de style dans ces productions laborieuses d'un art plus que raffiné, et la personnalité de l'auteur étant ce qui nous importe le moins, M. A. B. a pris le meilleur parti, de tout donner et d'être complet... jusqu'à nouvel ordre.

Il ne faudrait pas du reste s'exagérer l'importance de ces incertitudes: l'origine du recueil est trop moderne pour qu'elles aient une bien grande portée. D'après diverses indications qui n'ont rien

que de très vraisemblable, mais qu'il n'a pas été possible à M. A. B. de poursuivre plus loin, l'auteur du Bhâminî-Vilâsa, Jagannâtha, aurait vécu à la cour du grand Akbar (2e moitié du XVIe s.); il aurait été le conseiller de ce prince ami des lettres, et c'est de lui qu'il aurait reçu son surnom de Paṇḍitarâja ou de roi des lettrés. Bien que la modestie ne paraisse pas avoir été la première vertu de Jagannâtha, et qu'il ait daigné nous entretenir assez longuement de ses mérites, il ne nous apprend pas grand'chose sur son propre compte. Nous voyons seulement que dans sa jeunesse il a été en faveur auprès du « maître de Dehli » ou, comme il s'exprime lui-même, « placé sur la paume du bourgeon de sa main », et qu'il a composé son livre à un âge avancé, dans la retraite, à Mathurâ ou, d'après une variante fournie par le scholiaste, à Bénarès (IV, 45). Il lui arrive de se plaindre de son siècle, et il paraît ne pas avoir eu toujours à se louer de ses protecteurs (I, 76, 101 ; IV, 43). Enfin ses vers et déjà son nom témoignent qu'il appartenait à une secte vishnouite. Si quelque indication plus précise sur sa personne et son époque avait prêté au jeu de mots, le digne paṇḍit ne nous en eût certainement pas privés, et nous aurions une œuvre de plus à ajouter au trop petit nombre de celles qui se laissent rattacher à une date certaine. Pour le moment nous n'avons à cet égard que des probabilités. Il est cependant une indication qui semble avoir échappé à M. A. B., et qui peut-être, si on la suivait, pourrait nous fixer sur ce point. Jagannâtha Paṇḍitarâja, dont M. A. B. ne connaît pas d'autre ouvrage, est compté parmi les principaux écrivains sur l'art dramatique par Wilson qui lui attribue un traité sur cette matière intitulé *Rasa-Gaṅgâdhara* (Wilson, Hind. Th., t. I, p. xxij de la nouv. éd.).

[275] Ce qui précède doit suffire pour donner une idée du Bhâminî-Vilâsa, et pour lui assigner sa place et sa valeur dans la littérature sanscrite. Malgré le caractère artificiel de cette poésie, il est impossible de ne pas lui reconnaître un certain charme, et de ne pas se laisser séduire à son ingénieuse subtilité. Ni la pensée ni l'image n'y sont jamais vulgaires, et si la langue en est recherchée, elle est partout pure et correcte. L'auteur n'a pas toujours cédé du reste au mauvais goût de son époque : il aime, il est vrai, les longs composés, les jeux de mots, les assonances et le cliquetis répété des syllabes semblables ; mais on rencontre aussi chez lui des vers simples, pleins de naturel et de grâce. Quant à l'étudiant indianiste, il ne saurait trouver un meilleur exercice que celui de

dénouer pour ainsi dire ces stances difficiles, et d'y suivre dans toutes ses complications le mécanisme de la composition sanscrite. Enfin sous le rapport lexicologique il y a également beaucoup à tirer du texte publié par M. A. B. On ferait une assez longue liste des mots que les meilleurs lexiques, sans excepter celui de Saint-Pétersbourg, n'appuient d'aucun exemple ou ne donnent même pas du tout. Et je ne veux pas parler seulement de ces expressions dont le nombre est illimité, comme les composés, les dénominatifs, etc., mais de mots simples et appartenant vraiment à la langue. Comme dans d'autres œuvres modernes, le Bhâgavata-Purâṇa entre autres, on voit aussi quelques termes archaïques et védiques revenir au jour, peut-être après des siècles de désuétude. C'est là un fait auquel il faut toujours s'attendre de la part de ces poètes érudits et grands chasseurs de mots. Je ne me dissimule pas combien l'autorité d'un faiseur de concetti du XVIe siècle est peu sûre. Mais telle quelle, il lui reste toujours une certaine valeur, et elle pourra, le cas échéant, nous édifier sur le choix d'une leçon. Je regrette à cet égard que M. A. B. n'ait pas joint un petit glossaire à son travail. Plus un texte est moderne, plus cet excellent usage des anciens éditeurs me semble bon à garder maintenant que l'activité lexicologique se concentre toujours davantage, et avec raison sans nul doute, sur les textes védiques.

M. A. B. a mis autant de soin à la traduction qu'à l'établissement du texte. Presque partout il a réussi à la rendre dans une égale mesure fidèle, élégante et complète. Ce n'était pourtant pas chose aisée. En présence de ces strophes compactes où la composition usurpe pour ainsi dire les fonctions de la structure syntactique, et où chaque mot doit quelquefois se résoudre en plusieurs propositions subordonnées les unes aux autres, que d'hésitations n'éprouve-t-on pas, quand il s'agit de les faire passer dans notre langue sobre, précise et analytique ! Que d'essais et de retouches avant de se résoudre à sacrifier les nuances ou à les forcer ! Comment se flatter de choisir toujours juste parmi ces allusions multiples, où il faut également craindre de ne pas assez ou de trop deviner ? A chaque pas il se présente ainsi des questions de mesure où l'on n'est pas toujours sûr d'être de son propre avis. M. A. B. ne s'étonnera donc pas de ne pas me trouver sur toutes choses du sien, et il me permettra de lui soumettre quelques-uns de mes doutes. Pour *çirodhârya* (I, 26) je préférerais la traduction littérale donnée en note à celle du contexte, et pour *madândhekshaṇa*

(I, 51) celle [276] de « aveuglé par le mada » à « aveuglé par l'orgueil ». — L'opposition entre *dâridrya*, pauvreté et *nidhi*, trésor (II, 70) a tout à fait disparu, et celle entre *samîje* et *devatâ* (III, 12) ne se fait plus assez sentir. Pourquoi ne pas conserver l'image que renferme *udgâra* (IV, 14), et la nuance d'amertume qu'il y a dans *kalevarapush* (I, 101) ? Cette nuance est même si forte qu'on se demande si ce n'est pas là une épithète à *kaleḥ*, « cet âge Kali qui ne songe qu'à se remplir la panse ». — « Superfétation » pour *punarukti* (II, 156) est sans doute plus élégant que « tautologie » ; mais il y a dans l'emploi de ce terme technique comme un trait de mœurs poétiques qui méritait d'être cueilli du moins en note. — *Kâpi racanâ vacanâvalînâm* (I, 68) me paraît signifier simplement « le tour de leurs moindres discours ». *Jîvana* (I, 36) a bien aussi le sens de « eau », et c'est d'eau qu'il s'agit en effet ; mais ce n'est qu'en lui laissant sa signification ordinaire de « vie » qu'on rend l'opposition que l'auteur entend établir entre la nuée orageuse et le lion : l'un et l'autre ils rugissent ; mais le nuage donne sa « vie » pour entretenir celle d'autrui ; le lion fait tout le contraire. — Au rugissement du lion les éléphants ne se sauvent pas « au bout du monde » (I, 1), mais « au bout de l'horizon », *digante* ; c'est bien assez.— L'omission d'*udârâ* (II, 127) est sans importance ; il n'en est pas tout à fait de même de celle de *sudṛiç* (II, 138) qui me paraît avoir ici la valeur d'une épithète : il n'est pas indifférent pour la jeune femme que sa rivale soit belle. Quant à *vadana* omis (II, 125), il est absolument nécessaire pour l'exactitude de l'image. — *Pariṇata* (II, 115) prête à un double sens : la femme est pour les jeunes gens la pénitence « incarnée ». — Pour *jârajanman* (IV, 46) j'aurais voulu voir indiqué, du moins en note, son autre signification de « plagiaire » ; les plagiaires usurpent la gloire des poètes comme les bâtards le bien des enfants légitimes. La métaphore n'appartient pas à l'auteur ; elle est reçue dans la langue. — *Nisargâd* suivi de *ârâme* (I, 53), ne peut guère dépendre de *kṛiti*. Si on le rapporte à *nidadhe* il faudra le prendre dans le sens de « permission, faveur » : Le jardinier daigne « par grâce » assigner un coin même au bakula. Mais il vaut mieux le faire dépendre du composé qui termine le pada et, en décomposant *samâropa* en *sama âropa* (cf. I, 32, qui n'est qu'une variante de la même idée), traduire : « le jardinier qui par bienveillance naturelle donne les mêmes soins à la plantation de tous les arbres du jardin. » — *Pâṇḍitya* (I, 76) est plutôt « le talent » que « la

science ». Or sans le talent que vaut la louange ? Il semble donc qu'il faille traduire ici *parihṛi* par « prodiguer » plutôt que par « renoncer à »; l'opposition entre *parihṛitya* et *âlambita* subsisterait tout de même ; seulement elle ne serait plus que verbale. — De même la signification ordinaire de *saṃkship* (I, 97) « jeter en froissant, en brisant » me conduirait à suppléer à la concision du texte d'une façon un peu différente que ne le fait M. A. B., sans doute d'après le scholiaste : le singe lèche le collier, le flaire, le jette (à terre) et lève le nez (sans plus s'en soucier). — « Chasser ses soucis dans les arbres » (II, 143) peut sembler étrange ; nous comprenons mieux qu'un amant en voyage leur confie ses peines ou se repose à leur ombre de ses fatigues. La difficulté est ici dans le mot *kleça*, dont nous ne pouvons guère rendre qu'une moitié à la fois ; quant au verbe [**277**] *gamay* dans le sens de « se débarrasser de quelque chose », c'est une expression courante qui n'exigeait aucune hardiesse de style. — II, 44, se précise, si on le rapproche de II, 141 ; c'est un compliment un peu ironique (avec jeu de mots évident sur *laghiman*) à l'adresse des amants qui pour prix de leurs hommages se voient en butte aux caprices et aux dédains de leurs belles. Le premier pada de II, 24 ne peut que signifier « étant sorti (d'auprès de ma maîtresse) dans un accès de colère et, après une couple d'heures, étant revenu à la porte ». — *kareṇupariçeshita* (I, 52) signifie précisément le contraire de « vide d'éléphants femelles » ; la terre ne portera plus que des femelles, car celles-là seules le jeune lion les épargnera (cf. I, 1). — Enfin II, 4, II, 76, M. A. B. a certainement tort de croire qu'il soit fait allusion *aux yeux* de la lavandière ou bergeronnette. Ce n'est pas aux yeux de cette petite bête, qui n'ont rien de particulier que je sache, mais à toute sa mignonne et frétillante personne que les poètes hindous se plaisent à comparer les yeux des coquettes. La figure n'est pas plus étrange que quand ailleurs ils les comparent à des poissons, ou qu'ils appellent les poissons les yeux des rivières (cf. II, 93, 109 et la charmante image de Kâlidâsa, *Meghad.* 41). Une fois cette méprise faite, il était difficile de tirer quelque chose de satisfaisant de II, 131, et le composé *aṅgabhaṅgabhâgya* devenait en effet singulièrement « énigmatique ». Le sens est évidemment : que les yeux des belles présentent le naturel des bergeronnettes toujours en mouvement.

Dans les notes je relèverai aussi quelques points qui pourraient embarrasser un commençant. I, 59, M. A. B. a certainement raison

de ne pas vouloir de *mada* comme adjectif, et non moins raison de faire suivre d'un ? la proposition de séparer ce mot de *dantâvala: madadantâvala* ne peut être qu'un composé de dépendance comme *madadvipa* un peu plus loin (I, 107), comme *madakarin* et d'autres. Mais je ne vois pas comment l'explication du commentaire a pu conduire M. B. à ces deux suppositions également inadmissibles. Rien dans les paroles du scoliaste (du moins dans ce que M. A. B. en cite) ne nous oblige à faire retomber *matta* sur *buddhyâ :* il explique simplement *madadantâvala* par *matta mataṅga,* c'est-à-dire « éléphant en fureur » par « éléphant furieux » ; et en cela il n'a d'autre tort que d'enfoncer une porte ouverte. — L'explication du scoliaste « étalait son humiliation » (III, 11) me paraît suffisante et conforme à l'usage de la langue. L'emploi de *vyatânît* n'a rien d'étrange, *kavishu* signifiant à la fois « aux yeux » et « à la pensée des poètes ». En français nous sommes obligés de choisir. — Je n'ai pas d'objection contre le mot *lâsana* que donne le scoliaste (I, 83) ; je me défierais plutôt du sens de « tapis » qu'il lui prête : étymologiquement ce serait plutôt « balançoire ». Mais je remarque que le composé *mṛidulâsana* d'où il tire *lâsana* se laisse tout aussi bien ramener à *mṛidula âsana* « des sièges moelleux ». — Enfin dans le composé *drâkshâdîkshâguru* (I, 13) *dîkshâ* doit être rattaché à *drâkshâ* et non à *guru.*

On voit que ces divergences, sauf un très petit nombre, se réduisent à peu de chose. Même aux endroits où j'ai raison contre M. A. B., ce que je ne prétends nullement être partout le cas, la tache est si légère, qu'il n'eût pas valu la peine de la relever dans un travail moins consciencieux et moins achevé. Mais la publication[278] de M. A. B. est de celles qu'on ne saurait mieux louer qu'en essayant d'en dire un peu de mal. Non seulement elle fait le plus grand honneur à son auteur ainsi qu'à l'École des Hautes-Études d'où elle est sortie, mais elle ne peut qu'encourager ceux qui n'ont jamais désespéré des études sanscrites en France ; et il est à souhaiter qu'en dehors aussi du cercle étroit des indianistes il lui soit fait l'accueil qu'elle mérite. Ceci me conduit à présenter une dernière observation. Les notes critiques de M. A. B. s'adressent aux spécialistes ; mais tel n'est pas le cas des renvois au bas des pages : aussi voudrais-je y voir par-ci par-là un peu moins de réserve. Tous les lecteurs ne sont pas tenus de savoir par exemple quelle place le Vṛindâvana tient dans la légende de Kṛishṇa, et l'indication que ce mot signifie « forêt de basilic sacré » pourrait

bien être insuffisante. Or il semble que toute traduction d'une œuvre orientale littéraire doive plus que jamais s'adresser à tout le public lettré.

Die Taittirîya Saṃhitâ, herausgegeben von Albrecht Weber, 1. Theil, Kâṇḍa I-IV (Vol. XI des Indische Studien).

(*Revue critique*, 29 juin 1872.)

[401] Des 4 corpus d'écrits védiques, Ṛig, Yajus, Sâman et Atharva-Veda, on sait qu'il en est 2, le Ṛig et l'Atharvan, dont les recueils fondamentaux ou Saṃhitâs n'ont pas été formés directement en vue du culte. Ce sont des collections de très vieux chants, tous religieux, il est vrai, ou ayant fini à la longue par être réputés tels, mais arrangés dans un ordre tout à fait indépendant de la marche des cérémonies, et dont l'emploi rituel est enseigné, pour le Ṛig du moins, dans les Brâhmaṇas et autres écrits qui en dépendent. Pour la Saṃhitâ de l'Atharvaveda, qui se rattache au culte officiel d'une façon bien moins étroite encore, ce travail de répartition et pour ainsi dire de reprise en sous-œuvre paraît même, à en juger par ce qui a été publié jusqu'ici du Gopathabrâhmaṇa[1], et par ce que nous savons en général de sa littérature, n'avoir jamais été entrepris d'une façon régulière.

Il en est autrement du Sâman et du Yajurveda : ceux-ci n'ont pas d'existence indépendante, et, d'un bout à l'autre, c'est bien en vue du culte qu'ils ont été recueillis. Mais la Saṃhitâ du Sâmaveda, bien qu'essentiellement liturgique, ne s'étend qu'à un certain nombre de cérémonies ; les principes d'ailleurs qui ont été suivis dans la composition du recueil, ainsi que ses rapports avec l'ensemble du rituel, sont encore obscurs, et comptent parmi les questions les moins explorées de la critique védique. L'objet du Yajurveda au contraire est parfaitement évident et il est facile de se rendre compte en somme de la manière dont ce recueil s'est formé. C'est un véritable manuel encyclopédique du sacrifice, dans lequel

1. Dans la Bibliotheca Indica, par Haracandra Vidyâbhûshaṇa, le 1er fascicule.

on s'est évidemment proposé d'embrasser toutes les parties de ce vaste ensemble. Si à la longue, par des remaniements inévitables, il en est venu, tout en s'accroissant en même temps que le cérémonial, à se spécialiser davantage, à faire par exemple la place de plus en plus petite au culte domestique, à négliger les fonctions de certains prêtres qui, tels que le hotṛi, l'udgâtṛi et leurs acolytes ont dû se faire de bonne heure des traités spéciaux à leur usage, s'il a fini enfin par devenir le Veda de ceux d'entre les officiants sur qui retombait la plus grosse part de la besogne du sacrifice, l'adhvaryu et ses acolytes, ce sont là autant de modifications dont les traces sont restées en partie visibles, et qui n'altèrent pas essentiellement le dessein général. Le Yajurveda n'en est pas moins [**402**] resté le Veda rituel par excellence, ou, comme disent les commentateurs indigènes, « le Veda de l'adhvaryu est la paroi, le Ṛig et le Sâman sont la peinture » (Mâdhava ad T. S. I, p. 9. Cf. Sâyaṇa ad RV. I, p. 2).

Ce caractère du Yajurveda explique le nombre relativement considérable des rédactions qui nous en sont parvenues. Il ne s'agissait pas, en effet, comme pour les autres Vedas, de quelques vers de plus ou de moins reçus dans le canon de certaines écoles, mais de différences souvent importantes dans le cérémonial, et si l'on se rappelle l'acharnement minutieux avec lequel les moindres divergences en cette matière sont débattues dans les colloques des anciens docteurs, on ne trouvera pas étonnant qu'elles se soient maintenues jusqu'à nous. Aussi, tandis que pour les autres Saṃhitâs une seule rédaction ou « branche (çâkhâ) » a fini généralement par faire oublier le texte et souvent jusqu'au nom des autres, le Yajurveda, malgré les concessions et les emprunts réciproques auxquels lui aussi a dû se prêter à la longue, nous a-t-il été conservé sous plusieurs formes très différentes.

Une 1re division très ancienne est cellé en Yajus Blanc et Yajus Noir. Dans le 1er, qui à son tour nous est parvenu dans une double rédaction[1], les *mantras* ou formules d'invocation, de prière, de louange, etc., ont été séparés des brâhmaṇas, c'est-à-dire des préceptes qui en déterminent l'emploi, et des explications grammaticales, légendaires ou théologiques qui les éclairent, les développent

1. Éditée l'une et l'autre par M. A. Weber. The Vâjasaneyi Saṃhitâ of the White Yajur Veda in the Mâdhyandina and the Kâṇva-Çâkhâ. A la suite de la Saṃhitâ se trouvent le Çatapatha-brâhmaṇa et les Çrauta-sûtras de Kâtyâyana. Berlin, 1849-59, 3 vol. gr. in-4°.

et es motivent. La séparation n'est pas tout à fait rigoureuse, en ce sens que bien des *solemnia verba*, par exemple les injonctions qu'un prêtre adresse à un autre (praishamantras), n'ont pas été reçus dans la 1re partie, et qu'il s'y trouve, par contre, surtout dans les derniers livres, des morceaux qui seraient mieux à leur place dans la 2e; mais elle est suffisante, et nous avons ici, comme pour les autres Vedas, une portion liturgique qui forme la *Saṃhitâ* et une portion exégétique qui constitue le *Brâhmaṇa*[1].

Dans le Yajus Noir au contraire ce classement n'est pas encore fait : tout au plus y voit-on dans certaines parties comme une première tentative de réunir les mantras et les brâhmaṇas dans des chapitres distincts. Un syncrétisme analogue s'observe dans ce qui est relatif aux fonctions du hotṛi : Le Yajus Blanc, sauf dans les derniers livres, l'exclut ; le Noir tend simplement à l'abréger et à le réunir à part. Ce caractère mixte, qui n'est que l'expression d'une systématisation moins avancée, et qui suffirait à lui seul pour établir d'une façon toute générale, bien entendu, l'antériorité du Yajus Noir, est commun à toutes les rédactions ou Çâkhâs de ce Veda qu'on a pu examiner jusqu'ici. Il se trouve aussi bien dans celles des Kaṭhas et des Maitrâyaṇas, que dans celle des Taittirîyas[2].

[403] Le Taittirîya Yajus, auquel il est temps enfin d'arriver, n'en présente pas moins la division habituelle en Saṃhitâ et Brâhmaṇa. Mais il est évident, d'après ce qui précède, qu'il ne saurait s'agir, comme c'est le cas pour les autres Vedas, de deux ouvrages de nature différente. La distinction, en effet, n'est ici qu'affaire de titre : l'un et l'autre recueil renferment un mélange de mantras et de brâhmaṇas et, à vrai dire, ils sont tous deux, d'un bout à l'autre, à la fois Saṃhitâ et Brâhmaṇa. Que faut-il donc penser de cette

1. J'écris Brâhmaṇa quand il s'agit du titre d'un ouvrage, par opposition avec Saṃhitâ, et brâhmaṇa pour désigner un morceau exégétique, quelle que soit d'ailleurs la place qu'il occupe.

2. Le Kâṭhaka est, après le Taittirîya Yajus, celle de ces rédactions que nous connaissons le mieux, grâce aux nombreux renseignements que M. A. Weber a donnés à plusieurs reprises sur cet ouvrage, particulièrement dans les Indische Studien. Tout ce que nous savons de la Maitrâyaṇî Saṃhitâ se réduit à quelques indications sommaires de M. Haug, qui en possède 2 exemplaires. — Je note en passant que le passage « brahma vai parṇah » dont M. Haug fait un usage si risqué pour l'étymologie du mot brahman, n'est pas comme il le croit, particulier à cette Çâkhâ : il se trouve dans le morceau correspondant du Taittirîya Brâhmaṇa, III, 2, 1, 1, et autre part encore. De pareilles identifications sont sans aucune valeur étymologique (vid. Haug, Brahma u. die Brahmanen, p. 6 et 31 du tirage à part).

division si peu réelle que les commentateurs, qui savent pourtant découvrir des arguments en faveur des pires causes, trouvent plus commode de l'ignorer que de la défendre[1] ?

L'explication la plus simple est celle qu'a donnée depuis longtemps M. Weber (Indische Literaturgesch., p. 89), et d'après laquelle le Brâhmaṇa serait un supplément ajouté postérieurement à la Saṃhitâ. Cette opinion a beaucoup pour elle et, entendue dans un sens très large, je ne doute pas qu'elle ne soit juste. Elle est surtout corroborée par les résultats que fournit la comparaison avec les textes de la Vâjasaneyi-Saṃhitâ, où les additions se reconnaissent bien plus facilement, en raison même de la composition plus systématique de cet ouvrage. Il est impossible, par exemple, de ne pas reconnaître une grande importance au fait que certaines matières, propres au Taittirîya Brâhmaṇa, se trouvent dans la Vâjasaneyi-Saṃhitâ également reléguées dans les derniers livres, qui sont évidemment d'origine plus récente. Mais il suffit d'un examen un peu détaillé pour s'apercevoir que cette opinion ne peut être juste qu'à condition de s'entourer de réserves et de restrictions qui étaient sans doute dans la pensée de M. Weber, mais qu'il eût bien fait de formuler.

Les deux ouvrages, en effet, se pénètrent de telle sorte que le décompte n'en saurait être si simple. Si le Brâhmaṇa ne fait souvent que développer et commenter la Saṃhitâ, le cas inverse n'est pas moins fréquent. Quelquefois ces développements se présentent en double dans les deux ouvrages : dans ces cas mêmes la priorité ne paraît pas toujours être du côté de la Saṃhitâ. Ainsi T. Br. I, 6-8 n'est qu'un brâhmaṇa supplémentaire (ou anubrâhmaṇa comme l'appelle le commentaire) à T. S. I, 8, 1-20, où les mantras du sacre royal sont déjà accompagnés d'un 1er brâhmaṇa. Mais quand certains brâhmaṇas de T. Br. III, 2 se trouvent reproduits sous une autre forme T. S. II, 6, 3-5, c'est au [404] Brâhmaṇa que semble cette fois appartenir l'avantage, et ce sont les explications de la Saṃhitâ qu'on est tenté de regarder comme additionnelles. Autant que nous pouvons en juger, ce n'est pas non plus dans la Saṃhitâ que nous trouvons toujours l'essentiel, ni dans le

1. Il est juste de dire que la critique indigène, qui part de l'idée du Veda unique et éternel, ne peut y voir que des distinctions formelles. A ce point de vue elle insiste sur la division en mantras et brâhmaṇas, mais ne s'occupe guère de celle en Saṃhitâ et Brâhmaṇa. Il en est tout autrement de nous qui voyons là une question historique et des différences d'origine.

Brâhmaṇa constamment l'accessoire : pourquoi la cérémonie du renouvellement du feu sacré se trouve-t-elle T. S. I, 5, tandis qu'il nous faut chercher au début du Brâhmaṇa ce qui est relatif au premier établissement de ce même feu ? Le commentaire (t. I, p. 771) note l'inversion et se contente de dire que cela a été arrangé ainsi en vue de l'étude. Il y a plus, la Saṃhitâ elle-même est pleine d'appendices et de pièces rapportées. Le 3e livre presque entier n'est qu'un supplément à T. S. I, 1-4; et toutes les Kâmyeshṭiyâjyâs ou prières à réciter lors de certaines oblations votives non obligatoires, qui se trouvent si singulièrement réparties à la fin de tous les chapitres des livres I-IV, se distinguent à première vue comme des additions faites après coup. Enfin dans les endroits où le Brâhmaṇa suit la Saṃhitâ pas à pas, il nous avertit lui-même par des omissions ou par de brusques écarts, que le texte qu'il commente n'est pas tout à fait celui qui nous est parvenu. Ainsi certains mantras de T. S. I, 1, 10 ne sont pas expliqués T. Br. III, 3, 3, comme leur rang l'exigerait, mais renvoyés plus loin, T. B. III, 3, 10. S'il est donc plus que probable que les Taittirîyas après avoir formé un 1er recueil de mantras et de brâhmaṇas, en ont formé plus tard un 2e pour compléter le 1er, il faut admettre que les deux recueils une fois commencés, ont continué, dans une large mesure à se développer de front. Quelles sont dans l'un et dans l'autre les parties primitives, pourquoi telle addition a-t-elle trouvé sa place dans celui-ci plutôt que dans celui-là, ce sont là des questions auxquelles dans la plupart des cas nous n'avons rien à répondre. Certaines exigences de l'enseignement, bien des raisons auxquelles nous ne songerons jamais, parce qu'à nos yeux elles seraient insignifiantes, ont pu être décisives à cet égard. Toujours est-il qu'on risquerait de se tromper gravement en concluant que tel morceau est plus vieux ou plus jeune, selon qu'il se trouve dans la Saṃhitâ ou dans le Brâhmaṇa ; et que, si les deux ouvrages nous étaient parvenus réunis, nous y aurions aisément découvert, il est vrai, des additions successives, mais l'idée ne nous serait certainement pas venue de les séparer.

La publication de tous les textes du Taittirîya Yajus se poursuit depuis plusieurs années dans la Bibliotheca Indica de Calcutta. Des sept livres ou Kâṇḍas de la Saṃhitâ, les deux premiers et une partie du 3e ont paru avec le commentaire de Mâdhava (ou de Sâyaṇa, l'attribution varie), par les soins successifs de Roer et Cowell pour le 1er volume, de Cowell seul pour le 2e, de Râma

Nârâyaṇa Vidyâratna et, après lui, de Maheçacandra Nyâyaratna pour le 3e. Le Brâhmaṇa en trois Kâṇḍas, ainsi que l'Âraṇyaka (dont les dix chapitres ou prapâthakas forment un supplément, et cela dans toute la force du terme, aux deux ouvrages précédents), ont paru en entier avec le commentaire de Sâyaṇa, par les soins de Râjendralâla Mitra. Le commentaire a soin de donner la concordance entre les trois ouvrages, qui s'éclairent ainsi et se complètent entre eux : il reproduit en outre tout ce qui dans les préceptes rituels ou Çrauta-sûtras de deux anciens chefs [405] d'écoles du Yajus Noir, Bodhâyana et Âpastamba, est immédiatement relatif à ces textes. L'ensemble de ce qui a paru jusqu'ici de cette belle publication, qui a malheureusement le défaut de marcher trop lentement, ne comprend pas moins de 57 fascicules de 96 pages in-8° chacun. A ces moyens d'étude vient enfin s'ajouter la nouvelle édition de la Saṃhitâ que nous devons à M. Weber. La 1re partie qui forme le 11e volume des Indische Studien, comprend les Kâṇḍas I-IV, ou environ les 2/3 de l'ouvrage. M. W. a donc déjà notablement dépassé ses devanciers de Calcutta, et avec l'activité vraiment prodigieuse qu'on lui connaît, on peut compter que les trois derniers livres suivront sous peu, et que dans le courant de l'année nous posséderons la Taittirîya-Saṃhitâ complète sous une forme commode et peu coûteuse.

Cette édition de la Taittirîya-Saṃhitâ se relie du reste étroitement aux études favorites de M. W., à celles qu'il peut à bon droit réclamer comme son domaine propre. Le premier, en effet, que nous sachions, l'éditeur du Yajus Blanc a attiré l'attention sur les diverses rédactions du 2e Veda, et a eu le courage de s'enfoncer dans l'étude pénible et aride des textes rituels. Depuis la publication de son *Vajasaneya-samhitae specimen*, en 1847, il n'a cessé de revenir sur ces questions, soit dans les Indische Studien, soit dans ses communications à l'Académie de Berlin ou à la Société orientale allemande, soit dans sa part de collaboration au Dictionnaire de Saint-Pétersbourg. Personne, sans en excepter M. Haug, l'éditeur de l'Aitareya-Brâhmaṇa, ne nous a fait pénétrer aussi avant dans le détail de certaines parties du cérémonial. Malheureusement il est assez difficile de dégager de tout cela une vue d'ensemble. Aux difficultés inhérentes à la matière même, à son étrangeté, à son infinie variété, s'en joignent d'autres qui tiennent aux habitudes de travail de ce savant, à sa manière par trop fragmentaire de présenter les résultats de ses études, à son exposition improvisée,

encombrée et confuse, à son style enfin dont le sans-façon dépasse toutes les limites permises même entre Germains, et que Bunsen ne qualifiait pas trop sévèrement en l'appelant « un argot brahmanique ».

Outre les parties publiées de l'édition de Calcutta, M. W. s'est servi pour établir son texte de deux manuscrits saṃhitâ, de deux manuscrits pada, d'un fragment saṃhitâ, et d'un manuscrit complet du commentaire. Deux de ces manuscrits, provenant d'Eug. Burnouf, ont été mis gracieusement à la disposition de l'éditeur par la Bibliothèque de Paris; un 3e lui a été communiqué par M. Whitney ; les autres ont été envoyés de l'Inde et donnés à la Bibliothèque de Berlin par M. G. Bühler[1]. M. W. a également tenu compte des citations de la Taittirîya-Saṃhitâ répandues dans le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg, et qui proviennent d'une autre source manuscrite. Enumérer ces ressources, c'est dire que M. W. nous a donné un texte excellent. Les particularités orthographiques du Taittirîya Yajus ont été l'objet de soins attentifs. La correction typographique, [406] si difficile à obtenir pour les textes accentués, est, comme pour tout ce qui se publie dans les Indische Studien, à peu près irréprochable. Aussi, quand M. W., tout en présentant ses excuses éventuelles à cet égard, fait remarquer qu'un éditeur allemand n'est pas, comme ses collègues de l'Inde, en état de profiter pour la revue des épreuves du concours de quelques jeunes paṇḍits, est-il permis de lui supposer quelque intention malicieuse à l'adresse de ses devanciers de Calcutta. Le travail de ceux-ci, tout méritoire qu'il est, laisse en effet à désirer, surtout dans le 1er volume. Ce n'est pas seulement le commentaire (on sait que les manuscrits de cette sorte d'ouvrages sont d'ordinaire dans un état d'incorrection désespérant) qui est émaillé de fautes : le texte lui-même n'est pas à l'abri de tout reproche. Il lui arrive même d'escamoter des phrases entières, comme T. S, I, 2, 5, 2 le mantra « tve râyaḥ » que donnent cependant le Brâhmaṇa et les sûtras reproduits trois pages plus loin par le commentaire. Même remarque pour « Vishṇoḥ prishṭham asi », I, 2, 13, 3. M. W. se contente d'ordinaire de corriger ces fautes sans les relever. Une remarque ne serait pourtant pas de trop dans les cas où il s'agit

1. M. Bühler appartient à cette phalange déjà nombreuse de jeunes savants allemands appelés petit à petit par les Anglais eux-mêmes à la tête de la plupart de leurs grands établissements d'instruction publique dans l'Inde. Ce sont les vedettes scientifiques de l'Allemagne.

moins d'une incorrection que d'une leçon vicieuse. Ainsi T. S. I, 3, 9, M. W. donne sans observation la vraie leçon « çam ahobhyâm; » « çam mahobhyâm » que porte l'édition de Calcutta ne paraît pas être pourtant une simple erreur typographique; car si le passage correspondant du Brâhmaṇa rejette cette leçon, elle a par contre déjà passé dans les sûtras de Bodhâyana. Pour toutes les particularités grammaticales de son texte, M. W. a pu d'ailleurs renvoyer aux règles du Prâtiçâkhya aujourd'hui édité, mais alors inédit, et dont l'éditeur, M. Whitney, avait mis par avance les épreuves à sa disposition.

La ponctuation, dont les manuscrits ne tiennent pas compte, ainsi que la séparation des mantras ont été partout établies. Les divisions adoptées ne concordent pas toujours avec celles que reconnaissent les sûtras, et cela même aux endroits où Bodhâyana et Âpastamba sont d'accord. Bien que dans la plupart des cas la chose soit sans importance, il en est d'autres pourtant où elle présente quelque intérêt pour la critique du texte. Ainsi dans l'avant-dernier mantra de T. S. I, 3, 9 le mot «svâhâ » est rattaché par M. W. à « Vâyo vîhi stokânâm » ; les sûtras et le Brâhmaṇa le joignent cependant tous deux au mantra suivant. Je ne doute pas que la ponctuation de M. W. ne reproduise ici la division primitive, quand le mantra était encore compris dans son vrai sens de «Vâyu, repais-toi des gouttes (de la libation) ». Mais quand plus tard, ainsi que le brâhmaṇa et l'accentuation actuelle de « vîhi » en font foi, on l'interpréta dans le sens de « Vâyu, pénètre à travers les gouttes (de la libation) », on cessa du même coup de le regarder comme la formule accompagnant directement la libation, et le mot « svâhâ », caractéristique de l'offrande, dut passer dans la phrase suivante, devenue, elle, désormais la formule libatoire : « (gouttes), allez vers celui qui fait monter les vapeurs, vers le fils de Marut ».

M. W. a fait suivre chaque paragraphe d'une concordance qui renvoie aux passages correspondants de la Saṃhitâ, du Brâhmaṇa, de la Vâjasaneyi-Saṃhitâ, du Çatapatha-brâhmaṇa, du Kâṭhaka et des sûtras de Kâtyâyana. Malheureusement il ne paraît pas avoir eu à sa disposition les sûtras propres du Yajus Noir. [407] La concordance avec l'Atharvaveda et le Ṛig, n'est pas non plus indiquée, excepté dans les paragraphes consacrés aux Kâmyeshṭiyâjyâs. Cette lacune est vraiment regrettable, et il est à désirer que M. W. veuille bien utiliser pour la combler la place qui lui

restera probablement à la fin du 2e volume. Enfin M. W. a eu soin de donner tout ce qui est nécessaire des indications du pada, d'ajouter à chaque paragraphe un titre qui en spécifie au moins sommairement la destination rituelle, et d'imprimer en caractères espacés les principaux noms propres, ainsi que les mantras quand les brâhmaṇas ne les citent que par leur pratîka ou partie initiale. Si l'on veut bien tenir compte de toutes ces dispositions, on avouera que M. W. n'a rien négligé dans le cadre étroit qu'il s'était tracé pour rendre son édition aussi pratique que possible.

Il me reste à présenter une dernière espèce d'observations sur les services que la publication de M. W. pourra rendre aux études védiques. Mais avant de m'y engager, je me vois obligé d'essayer, au moins d'une façon sommaire, de donner un aperçu du contenu et de la disposition de la partie publiée de la Saṃhitâ. Les cérémonies n'y sont pas traitées une à une, dans leur succession réelle et chronologique : elles y sont pour ainsi dire démembrées, puis les différentes parties en sont ramenées à un ordre logique, qui n'est pas maintenu d'une manière bien conséquente, il est vrai, mais dont le dessein général est pourtant visible à travers la confusion de l'ensemble et des détails. Les principes de cet ordre, que le commentaire compare lui-même à la méthode des grammairiens (vid. Mâdhava ad T. S. t. II, p. 245), et qu'on pourrait proprement appeler l'ordre indien, tant ce peuple l'a appliqué de préférence aux matières les plus diverses, même à celles qui le comportent le moins, peuvent se ramener à deux points : ne voir les choses que du côté formel, et procéder du général au particulier. Ainsi pour les sacrifices on ne s'occupe ni de leur objet, ni de leur enchaînement, ni de leurs affinités internes ou originelles ; mais simplement de la forme même de l'acte : parmi ces formes, celle qui, sans rien omettre d'essentiel, paraît la plus simple, est placée en tête comme forme normale, et il ne reste plus qu'à indiquer les différences pour en déduire les autres considérées comme autant de variétés. Tout le cérémonial se trouve ainsi ramené à trois normes ou *prakṛitis* : l'*agnihotra* du matin et du soir, l'*ishṭi* de la nouvelle et de la pleine lune, et le *Somayâga* simple ou *agnishṭoma*. Chacune de ces prakṛitis est censée absolument indépendante des autres, et de plus complète, c'est-à-dire offrant la série entière des parties essentielles qui peuvent figurer dans ses variétés ou *vikṛitis* (cf. Mâdhava ad T. S. t. I, p. 8 ; t. II, p. 245). C'est là du moins l'idéal du système, tel que le commentaire

s'efforce de l'établir, et il est à peine besoin d'ajouter que, présenté avec cette rigueur, il dépasse de beaucoup la conception des auteurs mêmes de la Saṃhitâ. En réalité, il est trop artificiel pour ne pas être en défaut dès qu'on veut le pousser à bout. Malgré toutes les éliminations, les trois prakṛitis rentrent à chaque instant l'une dans l'autre. Ainsi point de Somayâga sans *paçu*, ou immolation d'une victime ; en d'autres termes le paçu est une partie constitutive, ou *aṅga*, du Soma ; mais par sa forme il est une variété de l'ishṭi. D'autre part, point de sacrifice sans feu sacré : les cérémonies avec lesquelles le feu s'allume ou se réveille, l'édification du foyer et d'autres encore [**408**] appartiennent donc également aux trois prakṛitis ; s'il y a par conséquent déjà un peu d'arbitraire à les rapporter à l'une d'elles, à l'agnihotra par exemple, ce sera bien pis, si la plupart de ces cérémonies doivent en même temps, pour quelques particularités de forme, être considérées comme des modifications de l'ishṭi. Les auteurs de la Saṃhitâ ne paraissent pas s'être arrêtés à tous ces scrupules. On ne s'étonnera donc pas, si l'on veut bien se rappeler en outre ce qui a été dit plus haut des additions successives que paraît avoir subies le recueil, d'y trouver une confusion passablement embarrassante.

Le 1er Kâṇḍa comprend 8 prapâṭhakas : le 1er donne les mantras relatifs à l'ishṭi de la nouvelle et de la pleine lune, qui est considérée comme la norme de toutes les ishṭis. Les brâhmaṇas de ces mantras, sans lesquels ceux-ci sont inintelligibles, se trouvent T. Br. III, 2-3. De plus, il n'y a d'enregistrés ici que les mantras murmurés par l'adhvaryu : tous ceux qui appartiennent soit au hotṛi, soit au maître de maison qui fait célébrer le sacrifice (yajamâna), et qui accompagnent les actes les plus importants et comme le corps même de l'ishṭi, sont renvoyés plus loin : il faut les chercher, ceux du hotṛi T. Br. III, 5 (et leurs brâhmaṇas T. S. II, 5-6), ceux du yajamâna T. S. I, 6. Les prapâṭhakas 2-4 renferment les mantras d'une autre prakṛiti, de celle des sacrifices du Soma. Les brâhmaṇas absolument nécessaires à leur intelligence se trouvent T. S. VI, 1-6. Parmi les aṅgas, ou cérémonies constitutives du Soma se place le sacrifice d'un animal (paçu), qui est une modification de la prakṛiti précédente, de l'ishṭi. Or la plupart des formalités qui lui sont communes avec cette dernière et qui lui donnent ce caractère, sont précisément celles que le chapitre précédent exclut ; elles sont également supprimées ici, mais d'une façon moins rigoureuse. Les prapâṭhakas 5, 6 et la moitié du 7e ren-

ferment des mantras et des brâhmaṇas relatifs 1° au renouvellement et à l'adoration du feu sacré, qui strictement seraient mieux à leur place dans les chapitres consacrés à l'agnihotra ; 2° au rôle du yajamâna pendant l'ishṭi. Le reste du 7e prapâṭhaka nous ramène au Somayâga ; il donne les mantras que l'adhvaryu doit réciter à une des vikṛitis du Soma, le Vâjapeya : les brâhmaṇas s'en trouvent T. Br. I, 3 ; mais tous les mantras n'y sont pas reproduits. Le 8e prapâṭhaka contient des mantras et des brâhmaṇas relatifs à une variété du Somayâga, le Râjasûya ou sacre royal. Un brâhmaṇa supplémentaire ou anubrâhmaṇa relatif aux mêmes mantras se trouve T. Br. I, 6-8. A la suite du Râjasûya vient un paragraphe qui donne les mantras de la Sautrâmaṇî, cérémonie qui est en réalité une variété de l'ishṭi, mais qui trouve sa place ici parce qu'elle ne se célèbre qu'à la suite d'un Somayâga ; le brâhmaṇa s'en trouve T. Br. I, 8. Le dernier paragraphe de chacun de ces huit prapâṭhakas, ainsi que de ceux des trois Kâṇḍas suivants, n'a aucun rapport ni avec ce qui précède, ni avec ce qui suit. Ces paragraphes forment entre eux un tout à part, qui a été réparti après coup sur les fins de chapitres. Ils contiennent des mantras à réciter par le hotṛi et un de ses acolytes aux Kâmyeshṭi, variétés non obligatoires de l'ishṭi, et qui se célèbrent pour obtenir l'accomplissement de certains vœux déterminés. Les brâhmaṇas de la plupart de ces mantras se trouvent au livre suivant.

Le 2e Kâṇḍa ne poursuit pas plus loin l'exposition des différentes vikṛitis du [409] Soma, commencée dans le livre précédent, bien que la liste n'en soit pas épuisée. Il se divise en six prapâṭhakas et il ne renferme à peu près que des brâhmaṇas : 1-4 traitent de ces sacrifices votifs dont il vient d'être question, d'abord de ceux où l'on immole une victime (Kâmyapaçu), puis de ceux où l'on ne présente qu'une oblation (Kâmyeshṭi). Bien que les premiers ne soient que la modification d'une modification (du paçu proprement dit), tandis que les deuxièmes sont des modifications d'une prakṛiti (de l'ishṭi) le commentaire, qui a réponse à tout, dit que les Kâmyapaçus viennent en tête, parce que leur exposition prend moins de place ; et en effet ils ne remplissent qu'un chapitre sur quatre. Les mantras des Kâmyeshṭis sont répartis, comme il vient d'être dit, à la fin des chapitres des Kâṇḍas I-IV. Les prapâṭhakas 5-6 nous ramènent à l'ishṭi proprement dite. Ce sont des brâhmaṇas relatifs soit au rôle de d'adhvaryu aux sacrifices de la nouvelle et de la pleine lune, et en ce sens ils font quelquefois double emploi avec

T. Br. III, 2 ; soit à celui du hotṛi dans les parties de ces mêmes sacrifices que nous avons vues supprimées T. S. I, 1. Les mantras de ces derniers se trouvent T. Br. III, 5.

Le 3e Kâṇḍa en 5 prapâṭhakas renferme les mantras, accompagnés de leurs brâhmaṇas, relatifs soit au Soma, soit à l'ishṭi. Comme l'indique le titre d'Aupânuvâkya Kâṇḍa que lui donne déjà l'Anukramaṇî, il forme un véritable supplément à T. S. I, 1-4.

Le 4e Kâṇḍa enfin renferme en sept prapâṭhakas les mantras relatifs à l'établissement du feu sacré, à l'édification du foyer. Le 5e prapâṭhaka est consacré tout entier aux litanies en l'honneur de Rudra qui se récitent à cette occasion : les brâhmaṇas de ces mantras se trouvent au livre suivant. Le 6e prapâṭhaka est tout à fait hors de place : ce sont des mantras relatifs à l'açvamedha, ou sacrifice du cheval, sans aucun lien ni avec ce qui précède, ni avec ce qui suit: le commentaire se contente de dire qu'on les a mis là en vue de l'étude.

Cette maigre analyse paraîtra bien insuffisante; je crois cependant qu'il en ressort cette conclusion, que la publication de M. W., si elle doit se réduire à la Saṃhitâ, restera forcément une œuvre incomplète et en partie inintelligible ; qu'elle réclame la publication du Brâhmaṇa comme un complément nécessaire, comme une partie inséparable d'un seul et même tout ; et qu'alors même la matière restera encore assez confuse et assez difficile pour nécessiter des explications courantes, qu'on pourra rendre aussi brèves que possible, mais qui devront donner, au moins en substance, les indications fournies par les Sûtras et par les commentaires indigènes. Que faire d'une suite d'invocations comme celles-ci : « Pour la vigueur, toi ! pour le suc, toi ! Vous êtes allant ; vous êtes venant. » « Que le divin Savitṛi vous mène à la meilleure des œuvres ! » sans l'aide d'un guide, qui, pour chaque mot, nous dise de quoi il s'agit au juste ? Les excellents services que rend tous les jours le petit Ṛig-Veda d'Aufrecht ne sauraient être invoqués comme un précédent. Nous nous trouvons ici sur un tout autre terrain. L'interprétation philologique n'y est pas maîtresse comme elle l'est pour le Ṛig. Pour le Yajus nous sommes sous la dépendance de l'exégèse indigène et obligés de nous en remettre à elle pour une infinité de realia que les vieux textes indiquent à peine. Cela est si vrai, que M. W. qui n'est pas, tant s'en faut, un admirateur [**410**] de ces commentaires, a cru lui-même devoir les donner soit en entier, soit en extraits, dans son édition du Yajus Blanc. Sans doute ce sera un

service notable que nous aura rendu M. W. en nous donnant dès maintenant des textes qui, au train dont marche l'édition de Calcutta, se seraient fait attendre encore bien des années. Nous devons également lui savoir gré de nous les présenter sous une forme si correcte, si commode et si peu coûteuse ; et il semble qu'il y ait vraiment mauvaise grâce à importuner de nouvelles demandes qui n'a pas fini de donner. Mais M. W. sait mieux que personne que, même pour celui qui à son édition de la Saṃhitâ joindrait le Brâhmaṇa commenté de Calcutta, celle-ci serait encore insuffisante à plusieurs égards, parce que les commentaires de la Saṃhitâ et du Brâhmaṇa sont inséparables comme les deux ouvrages eux-mêmes, parce qu'ils se supposent et se répondent constamment, et qu'être privé de l'un, c'est presque être condamné à ne pas se servir de l'autre. J'irai même plus loin, puisque j'en suis à faire des réserves, et j'avouerai à M. W. que, dans mon humble opinion, il aurait rendu infiniment meilleur service aux études védiques, en donnant, au lieu d'une édition du Taittirîya Yajus, condamnée de toute façon à faire double emploi, une édition (eût-elle dû être entreprise avec de moindres ressources) du Kâṭhaka, lequel, malgré toutes les concordances et tous les extraits possibles, n'en reste pas moins une lettre close pour ceux qui n'ont pas la bonne fortune de vivre auprès d'un grand dépôt de manuscrits.

Rig-Veda Sanhita, the Sacred Hymns of the Brahmans ; together with the commentary of Sayanacharya. Edited by F. Max Müller. Vol. V. London, 1872.

(*Revue critique*, 27 juillet 1872.)

[49] Après un intervalle de dix années, M. Max Müller vient de reprendre la suite si impatiemment attendue de la publication du texte et du commentaire du Ṛig-Veda. Le 5e volume qui vient de paraître, contient le IXe maṇḍala et les 45 premiers hymnes du Xe. La préparation du 6e et dernier volume doit se poursuivre sans interruption ; de sorte que nous pouvons enfin espérer en toute

confiance de voir bientôt achevée cette magnifique *editio princeps* destinée à marquer pour longtemps une date importante dans l'histoire des lettres.

Le dessein de M. M. M., dès l'origine, était de donner une véritable édition *critique* non seulement du texte du Ṛig-Veda, cela va sans dire, mais aussi du commentaire. A ce dessein il est resté invariablement fidèle, sans se laisser décourager ni par certaines contradictions aigres-douces qu'on ne lui a pas ménagées de divers côtés, ni par les difficultés chaque jour grandissantes de sa tâche. Du commentaire de Sâyaṇa on paraît en effet avoir étudié de préférence dans les écoles de l'Inde, les parties les plus riches et les plus substantielles, c'est-à-dire les premiers livres. Aussi les manuscrits deviennent-ils de plus en plus fautifs et incomplets à mesure qu'on avance vers la fin. Les différentes classes si soigneusement établies à l'origine par M. M. M. ne se contrôlent plus aussi exactement les unes les autres : elles tendent à se confondre et à présenter uniformément les mêmes corruptions et les mêmes lacunes. L'éditeur perdait ainsi en ressources matérielles ce qu'il gagnait chaque jour en expérience. Vainement M. M. M. fit-il fouiller par ses amis et correspondants diverses provinces de l'Inde : comme cela était à prévoir d'après la communication faite par lui en 1866 à la Société Asiatique de Londres[1], l'acquisition de nouveaux manuscrits ne lui a pas fourni de données nouvelles. Il ne lui restait donc plus qu'à faire le meilleur usage des matériaux incomparables, malgré certaines imperfections, qu'il avait sous la main. Il est à peine besoin de dire que M. M. M. n'a point failli à cette tâche. Le nouveau volume est en tous points digne de figurer à côté de ses aînés. Il suffit de parcourir les 32 pages gr. in-4° de la *Varietas lectionis*, pour voir comment M. M. M. [50] comprend les devoirs d'un éditeur en présence d'un texte pareil, et combien son édition diffère de celles qu'on a publiées d'autres Vedas accompagnés de leurs commentaires soit en Europe, soit dans l'Inde.

400 pages du volume sont en outre consacrées à la 1re partie de l'*Index Verborum* : la 2e partie en est réservée pour le 6e volume. C'est un relevé de tous les mots, ou plutôt de toutes les formes de mots, l'accent compris, telles que les donne le pada, avec l'indication de tous les passages où elles se trouvent employées. Il suffit

1. The Hymns of the Gaupâyanas and the legend of king Asamâti.

d'avoir été soi-même dans le cas de faire la chasse à une concordance soupçonnée quelque part dans le corps du vers, pour apprécier l'utilité de ce secours, et pour savoir gré à l'éditeur de la libéralité avec laquelle il l'a mis à notre disposition.

Dans sa Préface, M. M. M. se refuse, et avec raison, à discuter derechef la question si souvent agitée de la valeur du commentaire de Sâyaṇa, et à défendre sa propre œuvre contre ceux qui, à plusieurs reprises, lui ont reproché, non sans aigreur, de perdre son temps à une entreprise qui n'en valait pas la peine. Il est facile, en effet, de faire la critique de Sâyaṇa, de mettre à nu tout ce que son interprétation a de conjectural, de relever ses contradictions sans nombre et souvent si peu motivées dans l'explication soit de passages différents du même Veda, soit du même passage dans des Vedas différents. Il est plus difficile de faire le compte exact de tout ce que nous lui devons, de tout ce que lui doivent ceux-là mêmes qui le dédaignent le plus. Quelque opinion qu'on se fasse du reste touchant l'autorité de ce vaste ensemble d'écrits exégétiques qui se rattachent aux noms de Sâyaṇa et de Mâdhava, il n'en est pas moins vrai que c'est là un témoignage non sans grandeur de la science indigène, et comme le résumé de tout ce que l'Inde a fait pour ses plus vieux monuments. Ne serait-ce qu'à ce titre, la publication de M. M. M. devait être faite, et, par conséquent, bien faite, et une fois pour toutes. Sans doute une entreprise de ce genre ne pouvait être l'œuvre d'un petit nombre d'années : un plan si vaste entraînait forcément des retards regrettables, qui ont fini par provoquer l'édition d'Aufrecht. Mais du moment qu'un écrivain comme M. M. M. consentait à mettre à ce rude labeur la meilleure partie de sa vie, qui donc était en droit de lui faire un reproche d'avoir surtout en vue l'avenir, et de ne pas se laisser troubler par les impatiences du présent ?

M. M. M. a cru devoir défendre plus explicitement contre certaines critiques de MM. Roth et Spiegel, ses idées sur la manière dont il convient de traduire le Ṛig-Veda. On sait que M. M. M. demande de l'interprète de ces textes difficiles ce que Burnouf appelait une *traduction raisonnée*, c'est-à-dire une traduction entourée de tout l'appareil critique, et fournissant, par une discussion minutieuse de tous les passages parallèles, la démonstration complète du sens adopté pour chaque expression embarrassante. M. Roth n'est point de cet avis. M. M. M. est, en effet, peut-être allé un peu loin sous ce rapport dans sa traduction : ses démons-

trations, sans être moins complètes, auraient pu être condensées davantage. Il semble quelquefois que M. M. M. n'écrive que pour des pairs d'Angleterre, et qu'il oublie un peu trop ce qu'il en coûte au modeste *scholar* du continent [51] pour se procurer ses précieux volumes. Mais, la forme ainsi réservée, il nous semble que pour le fond il a raison. Malgré les progrès rapides qu'ont faits les études védiques dans ces vingt-cinq dernières années, il importe, en effet, de ne point se faire d'illusions : on n'en a pas encore fini avec le déchiffrement. Il n'est qu'un *très petit* nombre d'hymnes du Ṛig-Veda dont l'interprétation verbale soit d'un bout à l'autre certaine. Pour plusieurs on n'est pas même en état de faire le mot à mot sans recourir à des corrections conjecturales, que rien n'autorise dans l'état actuel des études et en présence de textes fixés jusque dans leurs moindres syllabes au moins depuis l'époque du Prâtiçâkhya. S'il en est ainsi de l'interprétation verbale, l'incertitude et la tentation de céder à l'esprit de système deviennent bien autrement grandes, dès qu'il s'agit d'aller au delà et de saisir, pour ainsi dire, l'âme même de cette antique poésie. Certes personne n'a plus fait pour la saine entente du Veda que M. Roth. Mais il faut bien l'avouer, lui aussi, il n'est pas exempt de tout péché en ce point. A force d'insister de préférence sur certains caractères de la poésie védique, il est bien un peu cause de tout ce qu'on nous a si souvent répété depuis d'un Veda vivante image d'une société patriarcale, expression enthousiaste et toute spontanée d'une religion simple et naïve, sans sacerdoce constitué ni théologie, quelque chose comme le premier cri de la conscience humaine à son réveil, comme un lointain reflet de l'aurore de notre race, etc. Or ce Veda, pour être plus savamment imaginé, n'est guère moins chimérique que celui de Langlois[1], pour qui M. Roth s'est montré si sévère, et nous a valu tout autant de tableaux de fantaisie, hauts en couleur et hardiment brossés.

Il semble donc que M. M. M. ait raison de ne vouloir marcher que pas à pas et toutes ses preuves en main. Au fond, comme il l'a très bien vu, il ne s'agit pas entre M. Roth et lui d'une différence de principes, mais d'une simple question de mesure. Il en

1. La nouvelle édition de la traduction de Langlois, dans la *Bibliothèque Orientale*, est un véritable service rendu aux études védiques, à condition toutefois qu'on veuille en faire un bon usage. Malheureusement tout, dans la singulière préface mise en tête du volume, invite à en faire un mauvais. Que doit-on penser de nous à l'étranger à la vue de tout ce bric à brac ?

est à peu près de même de son différend avec M. Spiegel, sur le point de savoir si Burnouf, dans ses travaux sur le Yaçna, suivait ou non la tradition. En réalité, depuis Anquetil, qui ne pouvait pas faire autrement, personne ne se tient plus pour lié par la tradition au sujet de l'Avesta ; et, énoncés d'une façon aussi générale, des jugements de ce genre risquent toujours d'aboutir à des querelles de mots. A plus forte raison cela ne manque-t-il pas d'arriver, pour peu qu'on y mette, comme cela semble avoir été le cas ici, une certaine dose de bonne volonté. Au fond des critiques adressées à M. M. M., il n'y a que l'écho d'une polémique vieille déjà de plusieurs années, et peut-être aussi l'expression de certaines susceptibilités ombrageuses qui s'agitent autour du Dictionnaire de Saint-Pétersbourg. Les occasions d'y répondre ne manquaient pas à M. M. M., et pour notre compte nous regrettons qu'il ne l'ait pas fait autre [52] part. L'édition du Ṛigveda et de son grand commentaire ne nous semble pas l'arène la mieux choisie pour vider ces petites querelles. Elle les dépasse de bien haut, à nos yeux du moins, et nous aurions voulu que ce monument arrivât aux générations futures sans porter la moindre trace des rivalités qui ont pu s'agiter autour de ses fondements.

Veṇîsaṃhâra, die Ehrenrettung der Kœnigin, ein Drama in 6 Akten von Bhaṭṭa Nârâyaṇa. Kritisch mit Einleitung und Noten herausgegeben von Jul. Grill. Leipzig, 1871. In-4°.

Zur Textkritik und Erklærung von Kâlidâsa's Mâlavikâgnimitra. 1. Theil. Von D. Fr. Haag. Frauenfeld, 1872. In-4°.

(*Revue critique*, 10 août 1872.)

[81] Les publications relatives à la littérature dramatique des Hindous se succèdent en assez grand nombre depuis quelque temps. On ferait toute une petite bibliothèque en réunissant ce qui s'est imprimé à ce sujet dans l'espace de ces deux dernières années. Ainsi l'Inde anglaise nous offre, outre une série d'éditions indi-

gènes, la traduction du *Mahâvîracarita* par M. J. Pickford. En Angleterre on réimprime le *Theatre of the Hindus* de Wilson, et M. P. Boyd traduit le drame bouddhiste *Nâgânanda* (avec préface de E. Cowell). En Italie nous trouvons le *Teatro di Calidasa* de M. A. Marazzi, et la traduction de la *Mṛicchakaṭikâ* de M. M. Kerbaker (Rivista Europea, Aprile 1872). Enfin en Allemagne on affecte le prix de la fondation Bopp à l'étude des manuscrits de Kâlidâsa; M. R. Pischel reprend contre Bœhtlingk la question de la valeur respective des recensions de *Çakuntalâ;* M. J. Grill édite le *Veṇîsaṃhâra*, et M. Fr. Haag, après M. C. Cappeller, soumet à une étude critique le texte du *Mâlavikâgnimitra*.

Toutes ces publications n'ont pas une égale valeur scientifique : il y a cependant dans le fait de leur rencontre comme l'indice d'un retour en faveur d'études un peu trop délaissées peut-être durant plusieurs années. En effet, si, par rapport au drame hindou, le point de vue s'est sensiblement déplacé depuis un demi-siècle, s'il ne s'agit plus comme alors de ressusciter des chefs-d'œuvre et d'aller à la découverte d'un théâtre qu'on se représentait comme comparable à celui d'Athènes, l'intérêt qui doit s'attacher pour nous à cette branche de la littérature sanscrite n'a pas diminué. Pour être plus rapproché de nous, ce petit monde des poètes du moyen-âge hindou, des *Kâlidâsâdayaḥ*, ne nous a pas légué moins de problèmes et de contradictions embarrassantes que les siècles précédents. Il y a là presque toute une histoire à faire ou à refaire, et, dès maintenant, il est à espérer qu'on y parviendra. Pour cela il est indispensable de se procurer des éditions critiques assises sur des bases plus larges, et des documents nouveaux. Dans l'état présent des choses il est à prévoir que c'est de l'Inde même, où il [32] reste encore bien des découvertes à faire, et où les méthodes de la science européenne se répandent de plus en plus, que nous viendront les unes et les autres. La préface si riche en faits nouveaux mise par M. F. Hall en tête de son édition de la *Vâsavadattâ*, est un brillant spécimen des résultats qu'il est permis d'attendre de ce côté.

L'édition critique du *Veṇîsaṃhâra*, que nous devons à un jeune pasteur würtembergeois, M. J. Grill, est un travail très estimable. Le texte en est établi avec beaucoup de soin, et les incorrections typographiques, autant que j'en puis juger après un examen rapide, y sont très rares. Malheureusement M. G., en négligeant de joindre une traduction à son texte, s'est soustrait, aux dépens de son livre,

à la moitié de sa tâche. Il est absolument inadmissible qu'un éditeur nous prive ainsi des expériences qu'il a dû faire dans le cours de son travail, et impose à chacun de ses lecteurs le soin de les refaire pour son compte. Une œuvre du genre du Veṇîsaṃhâra, d'un style si pénible et qui, par elle-même, n'a qu'une valeur si discutable, est du reste destinée, même entre les mains des spécialistes, à des usages très variés : quelques-uns en feront l'objet d'une étude minutieuse; la plupart se contenteront d'une simple lecture, ou même n'y auront recours qu'occasionnellement. Une pareille œuvre n'est donc réellement éditée que quand elle est traduite, et qu'à propos de chaque difficulté, l'éditeur s'est donné la peine de nous dire nettement son avis.

Le Veṇîsaṃhâra qui n'était connu jusqu'ici que par des éditions indigènes, et par la courte analyse qu'en a donnée Wilson dans son *Theatre of the Hindus*, est l'amplification, sous une forme à peu près dramatique, d'un épisode du Mahâbhârata, la vengeance que Bhîmasena tire de l'outrage infligé par Duḥçâsana à Draupadî. Le prologue de la pièce l'attribue à *Bhaṭṭa Nârâyaṇa* surnommé *Mṛigarâja* ou *Siṃha*, personnage que la tradition identifie avec *Nârâyaṇa* de la race de *Çâṇḍilya*, et le chef d'une des cinq familles de brahmanes appelées de Kanyâkubja au Bengal par le roi *Âdisûra*. M. G. adopte cette identification, et c'est en effet ce qu'il y a de mieux à faire tant qu'on n'aura pas de données nouvelles. M. G. n'en produit pas : il essaie simplement d'appuyer les anciennes de quelques arguments qui paraîtront peut-être plus ingénieux que convaincants. Ainsi il n'est pas certain du tout que l'auteur du drame ait appartenu à la secte des *Pâñcarâtras*, et, d'autre part, le fait qu'un *Çâṇḍilya* paraît en effet avoir été un des auteurs de cette secte, ne prouve nullement qu'il faille y rattacher *Nârâyaṇa Çâṇḍilya*. Déjà Wilson avait fait remarquer à propos du nom de l'auteur, tel que le donne le prologue, l'association bizarre du surnom de *Siṃha* et du titre de *Bhaṭṭa*, dont l'un semblerait désigner un guerrier, et l'autre un brahmane. M. G. rapproche cette singularité de l'appareil martial qui, d'après la description donnée dans le *Kshitîçavaṃçâvalîcarita*, aurait entouré les cinq familles lors de leur arrivée au Bengal. Mais l'auteur de la chronique susdite n'a pas du tout l'air de considérer cet appareil comme quelque chose d'insolite, et M. G., qui y attache tant d'importance, ne se fait peut-être pas une idée bien juste de ce que pouvait être une tribu brahmanique au moyen-âge. On n'est que

trop enclin, en général, à transporter sur le terrain réel des faits l'organisation théorique de la caste, et à faire [83] ainsi de l'Inde un pays qui n'aurait ressemblé à aucun autre. Toute cette argumentation de M. G. n'ajoute donc pas beaucoup de force à la tradition courante, et la meilleure raison pour accepter celle-ci, c'est toujours encore qu'elle existe, et que nous n'avons pas de motif sérieux pour la rejeter. Le septième ou huitième siècle (car la date calculée pour Âdisûra d'après les listes d'Aboulfazl par Lassen, n'est pas aussi sûre qu'il le croyait) convient parfaitement pour le Veṇîsaṃhâra, et le style passablement amphigourique de cette pièce s'accorderait très bien avec une origine bengalaise, s'il faut ajouter foi à la remarque faite dans le Kâvyâdarça, que le style *Gauḍa* recherche outre mesure les longs composés.

M. Fr. Haag s'est proposé de relever et de discuter tous les passages du *Mâlavikâgnimitra* où l'édition de Tullberg (1840) diffère de celle donnée par Shankar Pandit en 1869 dans les *Bombay sanscrit series*. L'édition de Tullberg est basée sur 3 manuscrits ; mais dans les cas où ces manuscrits diffèrent, l'éditeur a presque toujours écarté le meilleur.

Ce fait, déjà signalé par M. A. Weber dans sa traduction du Mâlavikâgnimitra (1856), est pleinement confirmé par l'édition de Bombay, qui s'appuie sur 6 et même 7 manuscrits, et qui donne presque toujours raison au codex négligé par Tullberg. Après l'examen que vient d'entreprendre M. H., c'est là désormais un résultat acquis, et dont l'importance n'est pas à méconnaître pour la critique générale des œuvres attribuées à Kâlidâsa. Un grand nombre de passages sont ainsi rétablis sous une forme meilleure et souvent définitive. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, le nom de *Dhâvaka* disparaît définitivement du fameux vers du prologue où il est fait mention de poètes antérieurs à Kâlidâsa ; et, quelle que soit l'opinion qu'on se fasse de ce prologue, qu'on le regarde comme authentique ou comme apocryphe, on n'aura plus à se préoccuper de cette mention embarrassante d'un poète du septième siècle comme ayant précédé l'auteur de Çakuntalâ.

M. H. élucide heureusement plusieurs passages difficiles, et rectifie en quelques endroits la traduction de M. Weber. Il relève en outre les locutions semblables qui se rencontrent dans les autres ouvrages de Kâlidâsa. Les indications de cette dernière espèce auraient pu être plus nombreuses : elles auraient certainement

remplacé avec avantage une bonne partie des discussions de M. H. qui sont en général trop longues. 50 p. in-4° pour la moitié d'une pièce (car M. H. ne va pas plus loin pour le moment), c'est beaucoup trop. Dans un travail de ce genre qui ne s'adresse qu'aux spécialistes, il est certaines choses qu'il suffit d'indiquer. Dans la plupart des cas il n'y avait qu'à mettre les leçons en présence; d'autres fois, comme pour *dattaprayogo'smi* (p. 21), il valait autant renvoyer simplement au dictionnaire de Saint-Pétersbourg. En plusieurs endroits enfin M. H. ne paraît pas saisir le vif de la question. Ainsi pour *stimita* dans *sandhistimitavalayam..... hastam* (p. 37), il ne sert de rien de montrer que le sens de « humide » emprunté par Wilson et par Bopp à l'Amarakosha, convient plus ou moins bien : il fallait produire un exemple où *stimita* fût réellement employé dans cette acception. Kâlidâsa s'en sert souvent, mais toujours dans le sens de [84] « immobile », particulièrement dans la locution *stimitanayana* « dont l'œil est fixe, hagard » par suite de l'effroi, de la surprise, etc. Quant à la signification de « tremblant » que M. Weber a empruntée non sans hésitation à Wilson, M. H. a raison de la rejeter : c'est évidemment le résultat d'une inadvertance de Wilson, qui aura négligé un *a* privatif.

Le Mâlavikâgnimitra est-il bien réellement de Kâlidâsa ? La question, comme on sait, est controversée : Wilson le nie ; MM. Weber, Benfey, Cappeller l'affirment ; M. Pischel ne croit pas devoir se prononcer. Le prologue attribue formellement la pièce à Kâlidâsa, et il faut avouer que le style et le langage militent en faveur de l'authenticité. Mais jusqu'à production de preuves nouvelles, il se rencontrera toujours des personnes chez qui les raisons littéraires l'emporteront en ce point sur les arguments grammaticaux. Où trouver dans notre drame la haute fantaisie qu'on admire dans *Vikramorvaçî*, ou le pathétique et la grâce pénétrante de *Çakuntalâ ?* Les raisons historiques et morales qui peuvent nous rendre sceptiques ne sont pas moins fortes : l'auteur des deux dernières pièces paraît avoir vécu dans une tout autre société que celui du Mâlavikâgnimitra. Il y a là des différences qu'une simple diversité de genre ne suffit pas, semble-t-il, à expliquer. La vie des cours et l'idéal de la royauté, par exemple, sont tout autres. Autant vaudrait rapporter à la même date une de nos premières gestes carlovingiennes et un de nos romans du treizième siècle. M. H. ne touche à cette question qu'en passant, et il se

prononce pour l'affirmative. A cela il n'y a rien à dire. Mais quand, après avoir rappelé les diverses opinions de ses prédécesseurs, et sans produire un seul argument nouveau, il déclare que « les trois drames ont eu *nécessairement* le même auteur », nous ne pouvons voir là que l'abus de ce ton tranchant auquel se complaisent depuis quelque temps les critiques allemands, et par lequel ils semblent vouloir continuer l'antique pédantisme.

Jehovah et Agni. Études biblico-védiques sur les religions des Aryas et des Hébreux dans la haute antiquité, par J.-B.-F. Obry, juge honoraire et membre de l'Académie d'Amiens. 1er et 2e fascicules (1869-1870). Paris, A. Durand et Pedone-Lauriel, 1870. In-8°, lxxv-153 p.

(*Revue critique*, 2 novembre 1872.)

[**273**] Le présent mémoire est l'œuvre posthume et demeurée incomplète d'un homme aussi modeste que savant, qui, dans tout le cours d'une longue et laborieuse carrière, « donna l'exemple rare d'un magistrat de province se tenant au courant des études les plus avancées[1] ». Composé en partie dans les années 1831-36, considérablement accru depuis et remanié à diverses époques, il s'offre à nous comme le résumé d'une vie entière consacrée au travail et aux recherches les plus élevées, et nous donne le dernier mot de l'auteur sur plusieurs questions importantes de l'histoire des religions. La rédaction définitive se ressent peut-être un peu de ce travail de reprises ; moins toutefois qu'on ne serait tenté de le croire d'abord. M. Obry appartenait à l'ancienne école, et il en a gardé religieusement les habitudes d'exposition, qui se prêtaient mieux que les nôtres aux retouches et aux additions. On retrouve en effet chez lui cette abondance d'indications, de divisions, de précautions de toute sorte, qu'on a remplacées depuis par des procédés plus élégants et plus expéditifs. Rien n'y est déguisé : les points à établir,

1. E. Renan. *Journal asiatique*, n° de juillet 1871, p. 17.

les arguments, les objections, les digressions s'y alignent numérotés et étiquetés d'avance, et, dès l'entrée, la route à parcourir se présente jalonnée jusqu'en ses moindres détours. Bonnes et honnêtes pratiques de l'ancienne érudition française ! pour mon compte, j'avoue qu'il m'arrive souvent de les regretter, et que les productions les plus brillantes de la critique contemporaine n'ont pu me guérir d'un certain faible pour elles. Un peu pesantes, si l'on veut, et infiniment moins littéraires que celles qui ont prévalu depuis, elles étaient certainement plus consciencieuses et plus candides. Elles ne se prêtaient ni aux surprises, ni aux artifices de rédaction, et, comme elles obligeaient l'écrivain de choisir entre la réputation et la popularité, elles servaient de barrière contre l'abus du beau langage, les généralités brillantes et vaines et les hardiesses tapageuses. M. O. y est resté fidèle jusqu'au bout; son caractère suffisait du reste à le rendre étranger à ces derniers défauts. Aussi la presse, d'ordinaire à l'affût de tout ce qui touche à certaines questions délicates soulevées par son mémoire, lui a-t-elle fait l'honneur de ne pas s'occuper de lui.

[274] L'objet du mémoire de M. O., assez clairement indiqué par le titre, est de « démontrer que le Jéhovah du Pentateuque et l'Agni du Ṛig-Veda n'étaient originairement qu'un seul et même Dieu comme ayant, l'un chez les patriarches de Canaan et les Israélites du désert, et l'autre chez les Aryas du Sapta-Sindhou, même nature, mêmes caractères, mêmes attributs, mêmes symboles, mêmes fonctions en paix comme en guerre, mêmes dénominations, qualifications ou épithètes, mêmes instruments de culte, mêmes nombres consacrés, même rôle dans le gouvernement du monde ou plutôt de la société aryenne ou israélite » (p. XXIV). Il exclut formellement l'idée d'un emprunt, soit des Sémites aux Aryas, soit des Aryas aux Sémites, soit des uns et des autres aux Khamites ou Kouchites (p. XXXIII). Il regarde, au contraire, ce culte commun « comme un legs de l'humanité primitive, recueilli religieusement par celle qui lui a succédé en Asie après la grande inondation traditionnelle que presque tous les anciens peuples placent en tête de leurs annales » (p. XXXII), et il n'hésite pas à « remonter à l'époque anté-historique où les vieilles et grandes religions de l'Asie, nées successivement les unes des autres, ne formaient encore qu'une seule et même église » (p. XI). Pour établir cette grosse proposition, M. O. n'a à présenter en première ligne qu'un seul argument, la similitude bien singulière en effet, si elle n'était sujette à tant

d'objections, entre deux termes également obscurs, à savoir le nom même de Jéhovah et une épithète d'Agni dans le Ṛig-Veda, *Yahu*, qui ne seraient tous deux, d'après lui, qu'un seul et même mot.

On sait que le nom de Dieu que nous prononçons Jéhovah, et qui est exprimé en hébreu par le Tétragramme ou les quatre lettres I H V H, était réputé tellement sacré chez les Juifs, que de bonne heure il fut défendu, même aux prêtres, de le proférer ; que la prononciation s'en transmettait comme un secret redoutable ; que les Septante se sont bien gardés de la transcrire, et qu'elle finit même par se perdre ; qu'enfin les lectures Jéhovâh et Jéhovîh que portent nos bibles ponctuées proviennent probablement de l'affectation au Tétragramme des voyelles de deux autres noms du Très-Haut, par lesquels on remplaçait le nom ineffable dans la récitation publique et privée de l'Ecriture, à savoir Adonaï et Elohim. Bien des opinions ont été émises sur l'origine et sur la prononciation primitive de ce nom célèbre ; la plus généralement reçue le rattache à la racine *hvh*, être, et lui assigne la forme Yahveh. M. O. n'admet cette explication comme valable que pour une époque relativement moderne : pour les temps anciens il en propose une autre qui n'est pas tout à fait neuve, mais qu'il a su rendre sienne par la manière dont il la présente et par les conséquences qu'il en déduit. S'appuyant sur la transcription grecque des noms propres hébreux dans lesquels entre le Tétragramme, ainsi que sur les indications fournies par la tradition rabbinique et par les anciens auteurs tant paeïns que gnostiques et chrétiens, il croit pouvoir conclure que cette prononciation mystérieuse a dû être à l'origine *Yahuh* ou *Yaho*. Mon incompétence en ce qui concerne les langues sémitiques me défend de le suivre sur ce terrain. Je dois dire cependant que toute cette discussion est menée avec soin, et que, de toutes les parties de son mémoire, [**275**] c'est celle qui me paraît de beaucoup la plus complète et la plus sage. C'est ainsi, pour ne relever que quelques détails, qu'il me semble avoir raison contre M. Movers en rapportant, indirectement il est vrai, à Jéhovah ce «Ἰαω, le plus grand de tous les dieux», de l'oracle de Claros. C'est avec non moins de raison qu'il insiste sur l'importance de la transcription assyrienne du nom d'un roi de Hamat, lequel contient évidemment le Tétragramme, et figure sous la forme Yahubhid dans la grande inscription de Khorsabad[1].

1. Les textes cunéiformes auraient encore fourni à M. Obry d'autres transcriptions plus ou moins favorables à sa cause, telles que Yahukhazi pour Joachaz dans une

Ce point une fois acquis, M. O. passe au rapprochement de ce Yahuh sémitique avec le Yahu et les autres termes de la même famille que lui fournit le Ṛig-Veda. C'est ici que les résultats auxquels il aboutit et bien plus encore la voie par laquelle il y arrive, deviennent bientôt tellement étranges qu'on se demande comment un homme plein d'un véritable savoir et qui pendant toute sa vie s'est occupé de philologie et d'histoire comparée des religions, a pu aller ainsi à l'encontre de toutes les idées reçues en fait de méthode.

Je n'entends certainement pas faire un reproche à M. O. d'avoir essayé des rapprochements d'Aryen à Sémite. La barrière qui sépare ces deux groupes de langues et de peuples ne paraît plus aussi infranchissable que naguère, et il semble qu'elle s'abaisse tous les jours[1]. Mais si l'on se représente combien l'homophonie est un indice trompeur, et de quelles minutieuses précautions doit être entourée la comparaison étymologique même entre idiomes congénères, on conviendra qu'il faut être doublement sur ses gardes quand il s'agit de rapprocher entre eux des termes appartenant à deux langues aussi profondément diverses que le sanscrit et l'hébreu, où notre guide le plus sûr, les relations phonétiques, si tant est qu'elles existent, nous font jusqu'à ce jour absolument défaut. En pareil cas, plus le nombre des garanties diminue, plus il s'agit de ne pas négliger la moindre de celles qui nous restent.

Une première condition à observer, c'est de ne rapprocher entre elles que des formes parfaitement sûres : il faut de plus que l'un des termes au moins de la comparaison soit bien déterminé et quant à son origine, et quant à sa signification ; enfin, il est indispensable qu'il y ait des analogies et des moyens de contrôle, et que la comparaison puisse porter sur une famille de mots. Or, le Yahuh sémitique de M. O. est hypothétique ; il est isolé et en hébreu, et dans les langues congénères, et M. O. ne le rend certainement ni plus clair ni plus sûr en le rapportant à une certaine racine mixte *yah*, à la fois aryenne et sémitique, et qui n'aurait laissé dans les idiomes sémitiques que ce seul rejeton. Le terrain

inscription de Tiglath Pilasar IV, et Yazakiyahu pour Hizkia sur un cylindre de Sanhérib. Il relève lui-même plus loin Yahua pour Jéhu, sur un obélisque de Salmanassar II.

1. M. le professeur J. G. Müller, de Bâle, a récemment émis à ce sujet des vues neuves et hardies dans son ouvrage : Die Semiten in ihrem Verhæltniss zu Chamiten und Japhetiten. Gotha, 1872.

est-il au moins plus solide du côté des langues aryennes ? Malheureusement non, et M. O. se trouve de prime abord aux prises avec quelques-uns des termes les plus obscurs du lexique védique.

[276] Le Veda nous a conservé les formes *yahvá*, *yahvána* et *yahú* (je laisse de côté *yáha* ou *yáhas* et un autre *yáhva* qui ne se trouvent le 1er que dans la liste des Nighaṇṭu, le 2e que dans celle des Uṇâdi, et qui n'ont pas jusqu'à présent été signalés dans les textes), auxquelles la tradition indigène assigne le sens de « grand ». Le 1er sert d'épithète à plusieurs divinités et désigne en particulier Agni, le dieu du feu. Le 3e se rencontre surtout dans la locution *sahaso yahu*, qui est une désignation du même Agni, et qui répond à peu près à « fils de la force » comme le prouvent les variantes *sahasaḥ sûnu*, *sahasaḥ putra*, sans que la signification propre de *yahu* soit par là le moins du monde déterminée. Aucun de ces mots n'a passé dans le sanscrit classique ; la racine *yah* qu'ils supposent ne se retrouve pas à l'état verbal[1], et la comparaison avec les langues parentes ne jette aucune lumière décisive sur ces données fragmentaires. M. O. croit découvrir dans la racine *yah* le sens de couler, répandre, engendrer. M. Benfey y voit la notion de force, de domination ; M. Roth celle de rapidité, de mouvement continu. Ce sont là des conjectures plus ou moins probables, mais qui ne nous autorisent pas plus à affirmer des rapports somme toute possibles entre *yah* et des mots comme οἴχομαι ou comme *jugis*, ἰχώρ, qu'elles n'auraient elles-mêmes en retour à gagner à de semblables rapprochements. Il n'est pas même sûr que le zend *yazu* réponde à *yahu*, comme le veut M. Justi. Tout ce qu'on peut dire, c'est que la signification exacte de ce mot nous échappe, et que de tous les sens possibles, celui de « fils » est le moins probable. C'est cependant sur cette base si frêle que repose à peu près toute l'argumentation de M. O. C'est là sa principale et presque unique raison pour voir dans Jéhovah l'idée, primitive selon lui, d'un dieu-fils et pour affirmer l'identité originelle du Jehovah Elohim de la Bible et du Sahaso yahu védique.

Si nous examinons de plus près quelques-uns des procédés d'analyse philologique à l'aide desquels M. O. cherche à appuyer ces conclusions, nous marchons réellement de surprise en surprise. Ce n'est pas seulement pour les formes selon lui primitives du Tétragramme qu'il découvre des correspondants védiques, mais

1. C'est à tort que M. O. la signale comme figurant parmi les Nighaṇṭu.

encore pour les formes dialectales et même pour celles qu'il rejette comme modernes ou comme fausses. Ainsi la forme samaritaine selon lui, *yahvah*, répond au nominatif sanscrit *yahvaḥ* (p. 31). *Yehovâh* et *Yehovîh* correspondent aux pluriels de deux dérivés sanscrits qui, s'ils existaient, seraient *yahavâḥ* et *yahavîḥ*, formés de *yaha*, comme *yahva* et *yahvî* de *yah*, à l'aide du suffixe possessif *va*, *vî* (p. 104) ! Bien plus, les deux formes types auxquelles il s'arrête, *Yahuh* et *Yaho*, sont, l'une le nominatif, l'autre le vocatif du védique *yahu* (p. 37) ! Les Juifs portugais prononcent le mot Tétragramme *Yahavah*, qui n'est autre chose que le nominatif pluriel du même *yahu* (p. 144) ! Autre part, c'est A°, nom d'une divinité cypriote, qui vient du sanscrit *asu*, ou plutôt de son vocatif *aso* : le même *asu* ou plutôt son équivalent zend *ahuh* (probablement avec désinence sanscrite) a fourni en hébreu un ancien nom de Jéhovah corrompu depuis en *Ahih* (p. 115). Sans même parler du formalisme puéril de pareilles dérivations, [**277**] comment M. O. n'a-t-il pas vu qu'elles allaient directement à l'encontre de son système, qui fait remonter la communauté de ces noms divins au commun berceau des deux races ? Nous avons pu emprunter au latin des termes tout faits tels que fidéicommis, accessit ; nous ne les avons pas obtenus comme le reste de la langue, par voie d'héritage. De même on concevrait à la rigueur que les Israélites eussent reçu des Hindous des mots tout fléchis au nominatif, au vocatif, au singulier, au pluriel. Mais supposer qu'ils aient possédé de pareils termes dès leur berceau, c'est admettre que l'hébreu a possédé d'abord la déclinaison sanscrite et l'a perdue depuis, opinion que M. O. ne voudrait certainement pas soutenir.

J'en aurais pour longtemps, si je voulais relever tous les péchés philologiques de M. O. C'est ainsi que le dieu Baal est le sanscrit *bala*[1] (p. 62), et que le Liber Pater des Latins est transformé en un mystique « Fils-Père », dans lequel les campagnards Sabins auraient eu sans doute quelque peine à reconnaître leur rustique Libasius (p. 47). Ailleurs (p. 46) nous apprenons que les deux formes védiques *yahu* et *yahva* étaient, l'une sacerdotale et l'autre populaire, et qu'elles désignaient, la 1re le fils naissant, et la 2e le fils adulte. Au besoin M. O. irait chercher son Yahuh jusque chez

1. Je suis bien tenté de ranger dans la même classe Ἥφαιστος dérivé d'un prétendu védique *Sabheyishṭha* (p. 81). M. O. donne comme tout à fait certaine cette étymologie que MM. Kuhn et A. Pictet ne présentent qu'à titre de conjecture.

les Chinois (p. 63) : en attendant, il le retrouve chez les Basques (p. 144) ; en même temps qu'il découvre un homonyme à Zeus l'Olympien dans le djou-djou des nègres d'Afrique (p. 142). Evidemment, en fait de philologie M. O., fort au courant des résultats, est resté complètement étranger à la méthode.

Mais admettons que les rapprochements de M. O. soient philologiquement réguliers et solides. En pareil cas la linguistique à elle seule est insuffisante : elle exige le contrôle des données historiques, et cela d'autant plus impérieusement que ses propres instruments d'analyse la servent plus mal, ou, en d'autres termes, que la comparaison porte sur des idiomes plus dissemblables. M. O. l'a parfaitement senti, et une bonne partie de son mémoire est consacrée à l'examen de cette autre face de la question.

Une première série d'objections qui, de ce côté, s'élevaient contre son système provenait des rapports nombreux, prolongés et souvent étroits entre les Israélites et l'Egypte. Presque tout l'appareil du culte de Jéhovah leur était venu de là : pourquoi le nom n'en serait-il pas aussi bien venu ? Et la Bible n'affirme-t-elle pas elle-même que ce nom ne date que de Moïse, lequel avait été « nourri dans la sagesse des Egyptiens » ? M. O. a longuement discuté cette difficulté. Pour maintenir l'origine anté-mosaïque du Jehovisme, il croit devoir toucher au texte d'Exode III, 14-15 et VI, 3. Quant à la provenance égyptienne du Tétragramme, non-seulement il la rejette, mais il est assez disposé à retourner l'objection, et à reporter en Syrie l'origine de certaines dénominations et de certaines idées religieuses en usage parmi les Égyptiens. Il arrive ainsi à reconnaître « dans Agni, Jéhovah et Phtah trois noms différents d'un seul et même Dieu adoré en Orient depuis les rives de l'Indus jusqu'à celles du Nil, et cela [278] dès l'aurore du monde civil, par les trois grandes races de Japhet, de Sem et de Cham » (p. vij).

L'Égypte une fois annexée ou du moins mise hors de question, M. O., en se retournant vers l'Orient, trouvait un terrain tout autre : il pouvait s'y mouvoir à son aise, et, selon son expression favorite, « pousser jusqu'au Sapta-Sindhou » sans craindre d'être arrêté en route. De ce côté, en effet, c'était le vide : ni l'Assyrie, ni la Perse ne lui permettaient en cette occasion de faire étape chez elles, et c'est d'un trait qu'il lui fallait cheminer jusqu'à l'Indus. La distance ne l'a pas effrayé : « Je transporte hardiment le problème des vallées du Nil et du Jourdain à celles de l'Indus et de

l'Oxus, puis je le ramène des deux premiers fleuves aux deux derniers, le tout en traversant le Tigre et l'Euphrate, conformément à la marche que les peuples de Sem, de Kham et de Japhet, mentionnés dans la Genèse, me paraissent avoir suivie dans leur grande émigration » (p. XLI). En remontant si haut, il s'élevait du coup, il est vrai, au-dessus des données de l'histoire positive ; mais il lui restait toujours à compter avec le fait très inquiétant, à coup sûr, que *le problème* en question se retrouve précisément aux deux extrémités de la route sans avoir laissé la moindre trace sur tout le reste du parcours.

A vrai dire, une seule espèce de données pouvait autoriser M. O. à s'aventurer si loin : le mythe. A-t-il eu au moins ce fil conducteur ? Ici encore il nous paraît avoir eu la main on ne peut plus malheureuse. De tous les dieux, celui des Juifs est certainement le moins mythique. Non pas qu'il l'ait toujours été, qu'Israël ait été de tout temps monothéiste, ni que la fable n'ait jamais fleuri sur le sol aride de la Judée. Trop d'indices dans les documents, même tels qu'ils nous sont parvenus, tendent à faire admettre le contraire. Il y a là des traces non équivoques d'anciens cultes du soleil et des astres, des éléments et des forces cosmiques ; Jéhovah en particulier pourrait bien avoir été une divinité du feu, qu'il semble avoir eu pour symbole. Mais tout cela est si effacé, que c'est à peine s'il est possible de restituer par-ci par-là une attribution, d'entrevoir une physionomie. A plus forte raison serait-il téméraire de vouloir s'en servir pour reconstituer des mythes, qui, à vrai dire, ne se reconstituent pas. Quant au petit nombre de ceux que les documents nous fournissent, ils sont tous de telle nature, qu'ils conviennent d'une façon générale à la divinité conçue comme le dieu soit unique, soit national.

Si maintenant nous passons à Agni, la difficulté change de nature sans devenir moindre. Tout à l'heure elle consistait dans l'effrayante simplicité de Jéhovah ; ici c'est la complexité qui va nous embarrasser. Agni n'est pas seulement en sanscrit le nom du dieu du feu ; il est resté dans la langue comme la désignation usuelle et courante du feu lui-même : c'est à la fois Vulcanus et ignis. Ce fait seul devait empêcher les mythes, non pas de se former autour de lui, mais d'acquérir cette consistance qui les fixe, et qui leur permet ensuite d'accomplir les pérégrinations les plus étonnantes, sans subir d'altérations essentielles. Pour revivre ainsi pleinement dans le mythe, il faut qu'un terme soit mort dans la

langue. Ce n'est qu'à cette condition qu'il peut servir de noyau à quelqu'une de ces cristallisations singulières qui ont le privilège de pétrifier pour ainsi dire et [279] de conserver à l'état fossile les mots qui ont vécu. De combien de fables n'aurions-nous pas été privés, si Zeus avait encore signifié le ciel à l'oreille des Grecs ? Aussi voyons-nous que dans la plupart des fables relatives à Agni, ce n'est pas lui, mais quelqu'autre qui en constitue le centre et l'élément mythique, et n'est-ce pas sous son nom, mais sous quelque synonyme tombé en désuétude, qu'il nous faut chercher plusieurs des légendes les plus concrètes dont il ait fourni le motif. Pour lui, quelque hardie que fût une image, quelque singulière qu'en fût l'expression, dès qu'il y était nommé, elle ne cessait pas de garder une certaine transparence ; elle ne constituait pas une de ces énigmes à empreinte indélébile, auxquelles on ne touche plus parce qu'on ne les comprend plus. Parlait-on de sa naissance ? personne n'ignorait qu'il s'agissait de sa production ; de ses parents ? on avait sous les yeux les deux pièces de bois d'où il venait d'être tiré ; de son pontificat ? la flamme était là qui brillait sur l'autel ; de sa royauté domestique ? il était l'âme du foyer et le centre de la maison.

Mais si Agni prêtait peu au mythe proprement dit, il prêtait par contre singulièrement à la spéculation. Qu'on se représente en effet quel mystère devait être pour ses adorateurs cet élément qui inspirait encore à Voltaire ce curieux « Essai sur la nature du feu » et qui lui faisait dire en un langage qui pourrait passer pour la paraphrase de quelque passage védique :

Ignis ubique latet, naturam amplectitur omnem,
Cuncta parit, renovat, dividit, unit, alit.

« Comment, ô dieu, as-tu pu naître, toi vivant, d'un bois sec et mort ? » demande un de ses poètes (RV. I, 68, 2). « A peine né, s'écrie un autre, voici que le petit dévore ses parents ! En vérité, je ne conçois rien, moi mortel, à cet être divin » (x, 79, 4). N'est-ce pas lui encore qui, dans la foudre, jaillit du nuage humide ? Et ce qui dans le soleil nous éclaire, nous réchauffe, nous ranime ou nous consume, ne serait-ce pas toujours lui ? Qu'on se représente tous ces aspects divers ramenés plus ou moins à un être unique, et l'on ne s'étonnera pas qu'Agni ait été conçu de bonne heure comme une espèce d'âme du monde. Je n'ai pas besoin d'insister

pour faire voir quel dissolvant énergique de pareilles spéculations devaient être pour le mythe proprement dit ; combien elles tendent au syncrétisme, et avec quelle promptitude elles devaient aboutir à une notion tout à fait impersonnelle. Aussi n'est-il guère difficile de signaler des rapports entre Agni et telle ou telle divinité étrangère, mais bien d'en trouver une seule qui par quelque côté ne lui ressemblât pas.

Il est du reste une circonstance plus générale dont il importe de tenir compte ici : je veux dire l'esprit dont est pénétré une bonne partie du Veda. Cette poésie qu'on se plaît si souvent à nous représenter comme absolument naïve et spontanée, est au contraire, dans un grand nombre d'hymnes, singulièrement réfléchie. En général, elle ne se plaît ni à narrer ni à peindre ; elle raisonne souvent, elle s'interroge et se préoccupe beaucoup du pourquoi des choses. Ce fait qu'explique d'une part la merveilleuse transparence de la langue dont elle se sert (le cas d'Agni en est un exemple), et d'autre part le caractère évidemment sacerdotal de ses auteurs, a influé souvent d'une façon fâcheuse sur l'intégrité et la parfaite authenticité des mythes qu'elle nous transmet. Ce n'est pas que je [230] veuille avec plusieurs faire du mythe, aussi peu que du langage, une production absolument spontanée et irréfléchie : ce sont là des caractères qui n'appartiennent à rien de ce qui vient de l'homme. Mais le mythe ne s'accommode pas de toute espèce de réflexion ; il en est une en particulier qu'il redoute : la réflexion théosophique. Or le Veda est plein de théosophie, de cette *sapientia recondita* dont on a fait de tout temps honneur à l'Orient. L'audace d'interprétation et le syncrétisme des Brâhmaṇas atteint et même dépasse tout ce que les écoles alexandrines ont osé en ce genre, et on y trouverait plus d'un pendant au chapitre des Saturnales où Macrobe ramène au soleil toutes les divinités grecques et latines. Les auteurs des hymnes, sans aller aussi loin, se permettent eux aussi les plus étranges libertés avec les croyances vulgaires, et ce n'est pas le moindre des embarras qui s'opposent à l'interprétation du Veda, que la facilité avec laquelle ils y substituent leurs idées particulières. L'antiquité incontestable des parties même les plus modernes du recueil ne suffit pas en pareil cas pour nous rassurer. Avec quelles précautions ne convient-il pas, sur le terrain de la mythologie hellénique, de faire usage de certaines données de Pindare ou d'Eschyle ? Et tel trait noté en passant par un scholiaste de la décadence n'a-t-il pas quelquefois plus d'autorité que le

témoignage de ces poètes si profondément religieux, si sincèrement attachés aux anciennes croyances, mais qui, aux yeux du mythologue critique, ont le tort d'être des spéculatifs ? Des scrupules semblables nous arrêtent à chaque pas dans le Veda, et cela, par suite des raisons indiquées plus haut, nulle part autant que dans les textes relatifs à Agni, de toutes les divinités védiques de beaucoup la plus difficile, la plus insaisissable, et celle aussi dont on a le plus abusé.

Mais le danger de s'égarer devient bien plus grand encore et presque inévitable, si, au lieu de recourir au Veda lui-même, on s'en tient, comme on fait communément en France, et comme a fait M. O., à la traduction insuffisante et en bien des points systématiquement fausse de Langlois. M. O. en plusieurs endroits de son mémoire promet un parallèle complet de Jéhovah et d'Agni. Nous pensons qu'en ce qui concerne ce dernier du moins, son travail n'a rien perdu à rester incomplet. Ce qu'il en dit suffit, en effet, pour faire voir qu'à suivre plus longtemps le même guide, il n'eût fait que s'égarer davantage. C'est dans la traduction de Langlois et plus encore dans ses notes, qu'il a puisé l'opinion insoutenable qu'Agni a été le dieu par excellence, le *primus inter pares* pour les tribus aryennes. Qu'il l'ait été pour quelques *rishis* méditatifs, et que Langlois ait bâti là-dessus tout un système, cela ne fait pas question. Il n'en est pas moins vrai que dans la grande majorité des hymnes, ce qui domine chez Agni, ce qui fait le fond de son être, c'est moins la majesté de la toute-puissance, que le côté moral, bienfaisant, familier et quelquefois presque humble : il est avant tout l'ami, le bon et pieux serviteur des hommes et des dieux. Dans le Veda, c'est à Indra qu'appartient le rôle suprême ; c'est lui qui est le dieu national, qui lance la foudre et pour qui le ciel et la terre sont à peine une poignée (RV. III, 30, 5). C'est encore à Langlois que M. O. a emprunté sa façon d'entendre la vieille assertion de Yâska qu'il y a trois dieux, Agni, Vâyu et Sûrya, assertion très juste en un certain sens, mais très fausse si on en fait, comme M. O., un [**281**] dogme officiel et courant des religions védiques. Enfin c'est aux exagérations du même interprète qu'il doit sa tendance fâcheuse à identifier les personnalités divines et à ne voir que des distinctions de noms là où toute l'antiquité indienne a certainement cru à des êtres différents. M. Maury compare-t-il Indra à Jéhovah, M. O. accepte le parallèle et s'en empare sous prétexte qu'Indra et Agni ne sont au fond qu'un seul et même

dieu. Le fait que certaines parties du rôle de l'un sont quelquefois remplies par l'autre, n'autorisait certainement pas cette conclusion. Un hymne (x, 121) célèbre-t-il en termes magnifiques le créateur ou le démiurge, c'est d'Agni-Viçvakarman que le poète a entendu parler. Autre part c'est Agni-Sûrya qui doit l'existence au même procédé. A ces conditions, toute critique mythologique serait impossible. En vérité M. O. ne pensait pas dire si vrai, quand il avoue que « les documents ont besoin d'être rapprochés, réunis et même *sollicités* (les italiques sont de lui), pour motiver les conclusions que j'en tire » (p. xxix).

Il est une dernière série de questions dans l'examen desquelles M. O. a fait preuve de beaucoup de savoir, et où je ne le suivrai pas. Il s'agit des rapports cabalistiques et astrologiques établis entre les voyelles et les sept planètes, théories connues sous le nom d'Heptaphthongue et appliquées, paraît-il, d'assez bonne heure aux lettres vraies ou fausses du nom de Jéhovah. M. O. nous avertit lui-même que « cette matière est vaste et compliquée, puisqu'elle se rattache au calendrier, à la physique, au sabéisme, à l'astrologie, à la théurgie, au monothéisme panthéistique, et surtout à la transmigration des âmes à travers le zodiaque (p. 83) ». Pour moi elle a le tort premièrement de ne pas se rattacher au fond du problème en question, à savoir le rapport préhistorique des noms et des cultes de Jéhovah et d'Agni, la pauvreté bien établie des deux peuples hindou et hébreu en connaissances astronomiques ne permettant pas de leur prêter de semblables spéculations à une époque tant soit peu ancienne ; et puis de conduire en plein dans cette fausse antiquité helléno-chaldéenne, où tout est suspect, et qui a déjà fait tant de mal dans l'école de Creuzer. Je doute que M. O. ait été plus heureux que ceux qui s'y sont aventurés avant lui, et que les rapports lointains qu'il croit aussi découvrir ici avec l'Agni aux sept rayons du Veda rencontrent beaucoup de partisans.

On trouvera peut-être que j'ai été sévère pour M. O. Je dirai que j'ai cru devoir l'être malgré moi, malgré la sympathie et le respect que m'inspirent sa candeur, sa modestie, son amour ardent de la vérité, la noble et sage indépendance de son esprit et l'étendue rare de son savoir. J'avouerai aussi qu'en m'étendant si longuement sur son mémoire, ce n'est pas lui seul que j'ai eu en vue. Il y a vraiment quelque chose de triste et de décourageant à voir de si belles et de si fortes qualités se condamner d'avance à abou-

tir à un si mince résultat, et des hommes qui ont fait d'une science l'affaire de toute leur vie, en méconnaître à ce point les préceptes les plus élémentaires et les méthodes qu'on devait croire le mieux assises. Malheureusement si notre pays n'est pas le seul où ces choses arrivent, il n'en est pas, il faut bien l'avouer, où elles se reproduisent aussi souvent.

H. Grassmann. **Wœrterbuch zum Rig-Veda**. 1. Lieferung. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1873. In-8°, viij-144 p.

(*Revue critique*, 15 février 1873.)

[97] Il y a trente ans à peine, les études védiques, après une première aurore, avaient pour unique foyer un petit cercle d'hommes groupés autour de la chaire de Burnouf. Aujourd'hui on s'en occupe partout, dans l'Inde, en Europe, en Amérique, et à cette propagation prodigieuse correspond une égale diversité. Le travail s'est divisé et, à l'heure qu'il est, la question est entamée sur toutes ses faces. Recherches d'étymologie, de grammaire, de métrique, essais de critique et de restitution des textes, investigations mythologiques et archéologiques, calculs astronomiques même, tout a été mis en œuvre à la fois pour arracher au vieux sphinx quelques-uns de ses secrets. L'ensemble de ces travaux est déjà considérable, et leur dispersion est telle, que le spécialiste lui-même a de la peine à se tenir au courant. Aussi la nécessité de condenser et de coordonner les résultats acquis se faisait-elle impérieusement sentir, et comme un pareil travail ne pouvait guère être tenté dans l'état présent des études que sous la forme d'un lexique, nulle entreprise ne pouvait venir plus à propos que celle d'un dictionnaire du Ṛig-Veda.

A toute tentative de ce genre, les beaux travaux de M. Roth

consignés dans le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg servaient naturellement de modèle et jusqu'à un certain point de base. Mais malgré ce puissant secours, l'entreprise n'en restait pas moins pleine de labeur et de difficultés. Un simple glossaire, quelque complet qu'on le suppose, ne pouvait suffire. Le travail étymologique était, à lui seul, impuissant à saisir la question sous toutes ses faces. Enfin, pour être vraiment utile et pour répondre aux exigences actuelles, un pareil livre ne pouvait pas être une œuvre purement personnelle : résumé non d'une science qui s'achève, mais d'une science qui s'ébauche, ce devait être avant tout un inventaire largement ouvert à la discussion.

Il y a un an environ, M. Aufrecht avait fait espérer qu'il nous donnerait sous peu un Dictionnaire du Ṛig-Veda. Je n'ai aucune connaissance du plan de M. Aufrecht. Mais par ses travaux antérieurs et par l'abondance des ressources qui sont à sa portée, ce savant était mieux à même que tout autre de s'acquitter dignement de cette tâche et de l'embrasser dans toute son étendue. Malheureusement [98] ce projet semble être indéfiniment ajourné par son auteur. Il faut donc savoir gré à M. Grassmann de s'être décidé à publier ses propres recherches qui, bien qu'entreprises au point de vue de la linguistique générale plutôt qu'à celui de l'archéologie védique, et ne répondant par conséquent pas tout à fait à ce qu'on est en droit d'attendre d'un Dictionnaire du Ṛig-Veda, n'en constituent pas moins un travail très distingué et très méritoire.

La 1re livraison du Dictionnaire de M. G. va de la lettre A à la lettre Ṛi, et correspond par conséquent avec ses 288 colonnes à presque tout le 1er volume du Dictionnaire de Saint-Pétersbourg. L'ouvrage entier se composera environ de 6 livraisons, et doit être achevé dans le courant de l'année. Une disposition ingénieuse a permis à l'auteur de donner beaucoup en peu d'espace. Le mot sanscrit est suivi de son étymologie et de ses différentes acceptions marquées chacune d'un chiffre ; puis vient, distribuée selon l'ordre des cas et des formes grammaticales, l'énumération des passages où le mot se trouve employé, les acceptions étant indiquées par un simple renvoi aux chiffres de la rubrique. L'énumération est complète excepté pour les particules et les mots d'un usage par trop fréquent ; les citations correspondent à l'édition d'Aufrecht, en y comptant les hymnes en une seule série, sans distinction des maṇḍalas. La place est ainsi singulièrement ménagée, mais un peu, il faut l'avouer, aux dépens de la clarté. L'inconvénient est moindre

pour les noms et les adjectifs ; mais pour les verbes, il aboutit à une confusion réelle. Ici, en effet, la rubrique se trouve grossie de toute l'énumération des prépositions que s'adjoint la racine verbale, et les citations suivent distribuées uniquement par thèmes et rangées selon l'ordre des formes personnelles, avec renvois chiffrés aux indications du paragraphe initial. Tout cela fait un ensemble hérissé de chiffres et peu commode pour celui qui cherche autre chose que des formes. M. G. ajoute encore, sans grande utilité, à cette complication, en rangeant chaque fois dans une série à part les cas où le verbe est accentué parce qu'il fait partie d'une proposition subordonnée ou qu'il se trouve placé au commencement d'un pada.

Pour les thèmes nominaux et les racines verbales, M. G. est à peu près revenu à l'usage antérieur : il donne les uns tels qu'ils se présentent en composition, et les autres sous la forme qu'elles affectent à l'état de noms verbaux (en faisant abstraction, bien entendu, du suffixe *t* que s'adjoignent dans ces cas les racines terminées par une voyelle brève). Il écrit donc *hotṛ*, *pitṛ*, *bṛhat*, non *hotar*, *pitar*, *bṛhant ; kṛ*, *bhṛ*, *vṛdh*, non *kar*, *bhar*, *vardh*. Et en effet, des raisons tirées de la linguistique générale et qui n'ont pas même le mérite de conduire à une application uniforme, ne doivent point être déterminantes dans un Dictionnaire purement sanscrit.

Les éléments des mots composés directs sont séparés par un — dans les cas où le sandhi ne s'y opposait pas. Cette disposition n'est cependant pas observée d'une façon bien conséquente. M. G. sépare *a-grû'*, *á-ghnya*, *adhi-vâktṛ*, *adhi-shavaṇa :* pourquoi ne pas séparer aussi *ágru*, *aghnyá*, *adhivâka*, *adhivikartana ?* Quelquefois la séparation indiquée n'est pas exacte : ainsi *anavadyá-rûpa* est bien [99] formé de *anavadyá* et de *rûpa* ; par contre, *ádrogha-vâc* n'est pas composé de *adroghá* et de *vâc*, mais de *a* et de *droghavâ'c :* c'est un *karmadhâraya* et non un *bahuvrîhi*.

Dans les cas infiniment nombreux où il faut compter une semi-voyelle comme une voyelle, introduire une voyelle ou du moins une espèce de *shewa* entre deux consonnes, dédoubler une syllabe longue, suspendre les lois du sandhi, etc., M. G. a pris le parti de figurer directement par l'écriture ces nuances de la prononciation. Il écrit donc *martia*, *açua*, *indara*, *agnînaam*. Quant aux hardiesses plus grandes auxquelles d'autres critiques se sont laissé entraîner par les théories prosodiques, il s'en est généralement abstenu.

L'avantage de cette innovation sous le rapport de la brièveté est visible, et comme d'ailleurs l'orthographe reçue est chaque fois placée en tête des articles et sert de base à l'ordre des mots, on ne saurait y voir une atteinte au respect que commandent des textes aussi anciennement et minutieusement fixés que ceux du Ṛig-Veda. Tout au plus peut-on se demander si, même dans ces cas, M. G. n'eût pas mieux fait de se conformer de plus près à l'analogie de l'orthographe sanscrite et d'écrire *martiya*, *açuva*, comme on écrit *mitriya* (à côté de *mitrya*), *açviya* (à côté d'*açvya*), *suvar* (à côté de *svar*), etc. Mais à tout prendre, l'orthographe qu'il a adoptée est peut-être mieux faite, en raison de son étrangeté même, pour prévenir à cet égard toute méprise.

Il n'en est plus tout à fait de même quand il se permet de changer le svarita en accent aigu et même de le transposer, comme il le fait pour le trisyllabe neutre *asurìya* qu'il écrit *asuryá*. Il est vrai qu'un *i* accentué ne se réduit que rarement en sa semi-voyelle; mais enfin le cas se présente (pour le mot en question pas moins d'une douzaine de fois), et les théories que nous pouvons nous former à cet égard ne sont pas tellement bien assises, qu'elles nous permettent de porter la main sur les textes dans des cas où il est impossible d'admettre une erreur accidentelle. Il suffisait d'une note pour faire remarquer l'anomalie. Les modifications que M. G. apporte à la transcription d'Aufrecht ne me paraissent pas non plus heureuses. Je ne vois pas ce qu'il y gagne, et cela nous fait un système de plus.

Sous le rapport de la nomenclature on ne trouvera probablement que peu de choses à glaner après M. G. En plusieurs endroits il rectifie ou complète celle du Dictionnaire de Saint-Pétersbourg. C'est ainsi qu'il corrige *ayopâshṭhi ;* qu'il rétablit à leur rang *asmatsakhi*, *asmadruh*, *ânjanagandhi*, *âvirṛjîka* et en général tous les noms de divinités associés au duel ; qu'il donne *ayâman*, *ahinâman*, *ud*, *upanâya*, *upâṃçu* omis dans le Thesaurus ou n'y figurant pas comme employés dans le Ṛig-Veda. Par contre il biffe *usha* et *uhan* qui s'y sont glissés par suite de fausses lectures. Peut-être a-il eu raison de ne pas en faire autant du composé *ahiçushmasatvan ;* mais il fallait noter que c'est une conjecture qu'on introduit dans le texte. *Aram ishe* (VIII, 46, 17) forme deux mots non seulement dans l'édition d'Aufrecht, mais aussi dans celle de Max Müller : c'est ainsi que le donne le pada et que Sâyaṇa l'explique. M. G. a en outre inséré à leur rang [**100**] les mots

dont le Ṛig-Veda ne présente que des dérivés, ainsi que ceux qui n'y figurent qu'en composition. Je remarque cependant l'absence de *abdin* et de *apâshṭi* contenu dans *svabdin* et *ayopâshṭi*. — L'exécution matérielle est très soignée et la correction typographique, si difficile à obtenir dans les ouvrages de ce genre, ne laisse à peu près rien à désirer. Il faut cependant corriger *a-jâvi* pour *ajâvi ;* au mot *addhâ*, *katida* pour *katidhâ ;* au mot *abdâ*, *â* pour *dâ* et *ajâ* pour *ayâ ;* au mot *i* le thème *j* pour *y*. M. G. garantit l'exactitude absolue de tous ses chiffres de renvoi.

L'interprétation de M. G. est en général conforme à celle du Dictionnaire de Saint-Pétersbourg, et, s'il me fallait définir en deux mots son travail sous ce rapport, je dirais que c'est une édition de l'œuvre de M. Roth revue et corrigée par un linguiste de grand mérite. C'est en effet dans la partie étymologique que M. G. se montre le plus indépendant de son devancier. Dans les cas mêmes où il adopte sa solution, il y arrive souvent d'une façon neuve et originale, et les notices qu'il a placées en tête d'un grand nombre d'articles sont toujours intéressantes et dignes du plus sérieux examen. Ce n'est pas qu'elles soient toutes également convaincantes. Ainsi M. G. aura peut-être quelque peine à faire admettre l'explication d'*udârathi* par *udanrathi*, « voituré sur des ondes » pour dire « ondoyant », et cela d'autant plus qu'il s'agit d'une galette ou d'un plat de gruau. — *Abhîpa*, dans *abhîpatas*, paraît en effet être une formation analogue à *anûpa*, *dvîpa*, *pratîpa*, *samîpa ;* mais la signification concrète que lui donne M. G. « l'espace au-dessus des eaux » et la traduction « du haut des nues » qu'il en tire pour *abhîpatas*, n'en semblent pas moins tombées du ciel. — *Anîka* pourrait fort bien n'avoir rien de commun avec la racine *an*, respirer, mais provenir d'un ancien adverbe parent de *anu* et du thème pronominal *ana ;* la formation serait analogue à celle d'*abhîka*, *pratîka*, *samîka*, *apâka*, *upâka*, *anûka*, etc. (Voy. Bréal, dans les Mémoires de la Société de Linguistique, I, p. 405.) — *Dhṛja* dans *adhṛja* ne paraît pas non plus formé de *dhṛ* à l'aide du verbal *ja*, dont la signification ne paraît pas être aussi effacée dans le Véda, mais plutôt à l'aide d'un suffixe *ij*, *j*, par l'intermédiaire d'une forme *dhṛj*, avec laquelle il serait dans le même rapport que *vaṇija* par exemple avec *vaṇij*.

Un des grands mérites de M. G. est d'être très conséquent avec lui-même. Il ne l'est cependant pas toujours. Ainsi au mot *ṛta* il donne fort bien la véritable signification de ce terme, « ce qui est

adapté, établi » ; ce qui ne l'empêche pas au mot *adhvara* de se prévaloir du sens de « marche, développement » qu'y attribue Benfey. — C'est à ce même mot *ṛta* que M. G. rattache la préposition *ṛte* « à l'exception de », tout en avouant que la relation est obscure. Ne serait-il pas plus simple de rattacher *ṛte* à la racine *ar* « endommager, léser » et de le rapprocher ainsi de *ṛṇa?* La notion de défaut, de privation aboutirait dans le premier mot à celle d'exception, comme dans le deuxième elle aboutit (par une transition analogue mais non identique à celles qui s'observent dans les langues latines et germaniques) à l'idée de culpabilité et de dette. — L'explication de « marche, cursus » que M. G. donne de *adhvara*, rapproché de *adhvan* est excellente [**101**] : cf. *svadhvara*, rapide, en parlant d'un char, IV, 46, 4. Seulement il ne dit pas que ce mot est très souvent adjectif, comme l'est du reste *itvara* auquel il le compare.

M. G. est ainsi conduit pour un certain nombre de mots à une interprétation différente de celle de M. Roth. Quelques-unes de ces explications sont simplement ingénieuses ; plusieurs sont décidément préférables, comme celles d'*asutṛp*, *ahanya*, *âpitva*, *avyatî* (de *a* et de *vî*, non appetens). D'autres sont moins heureuses. Ainsi *admasadvan* est un synonyme et non un dérivé d'*admasad* et doit se décomposer comme chez M. Roth en *adma* et *sadvan*. Pour *abhirâshṭra*, *abhivîra*, *abhisatvan*, la traduction du dictionnaire de Saint-Pétersbourg paraît aussi préférable à celle de M. G. « qui conquiert des royaumes, etc. » Ce sont de simples équivalents de *sarâshṭra*, etc. Mais dans la grande majorité des cas, il y a accord parfait entre les deux auteurs. Il est même tel endroit où M. Roth pourra trouver que M. G. abonde par trop en son sens. Ainsi M. Roth traduit *adabdhavratapramati* par « qui veille au maintien de l'ordre immuable ». L'interprétation peut paraître prétentieuse : elle se conçoit cependant, parce qu'on y peut supposer *adabdhavrata* au pluriel. Mais « l'ordre infaillible » est absolument inadmissible pour *adabdhavrata* présenté, comme chez M. G. isolément et au singulier. De même quand M. Roth traduit *abdayâ* (qu'il considère comme un instrumental adverbial) par « pour le plaisir de répandre l'eau, » sa version se justifie par la notion de finalité exprimée par l'instrumental ; mais il est plus difficile de comprendre pourquoi *abdâ* au nominatif devrait signifier « lust zur wasserspende ».

La position que les deux auteurs prennent vis-à-vis de la tradi-

tion indigène donne lieu à une observation semblable. Ici encore M. G. a cru devoir enchérir sur son prédécesseur. On a souvent reproché à M. Roth de ne pas donner plus fréquemment les explications des commentaires. Mais enfin il les donne quelquefois, et le dépouillement complet des Nighaṇṭu et du Nirukta, qu'il a fait passer dans son lexique, le dispensait jusqu'à un certain point d'en faire davantage dans une œuvre destinée à embrasser l'ensemble de la littérature sanscrite. Rien de tout cela ne se retrouve chez M. G. Le pada et le Nirukta sont mentionnés une fois ou deux dans ce dictionnaire du Ṛig-Veda, où se rencontrent bien les noms de quelques philologues allemands, mais où l'on chercherait en vain celui de Sâyaṇa. M. Roth s'affranchit de la tradition, et il fait bien : M. G. la dédaigne absolument, et il a tort. A-t-il seulement consulté le commentaire et ouvert l'édition de Max Müller? Plusieurs indices permettent d'en douter et de croire que, s'il lui arrive de s'éloigner de M. Roth pour en revenir à Sâyaṇa, comme par exemple dans l'explication de *asu-tṛp*, la rencontre est purement fortuite. Comment admettre que, dans un ouvrage spécial comme celui-ci, on supprime entièrement les résultats de l'exégèse indigène quand il s'agit de passages difficiles, de locutions rares, ou même de termes qui ne se rencontrent qu'une fois ; quand d'ailleurs la fausseté de ces résultats n'est pas toujours démontrable, et qu'on n'a soi-même que des hypothèses à offrir en place? Du [102] moins fallait-il des cas respecter les? dont M. Roth a eu souvent soin de faire suivre les siennes. Il est tels mots, p. ex. *abhîpatas*, *asûra*, *udârathi*, *upaçâka* pour lesquels M. Roth est d'accord ou à peu près avec Sâyaṇa, et que M. G., sans le moindre avertissement, interprète d'une manière différente et, pour les trois premiers du moins, singulièrement risquée. Il en est d'autres, comme *atharvî*, *armaka*, *asûrta*, *âçuheshas* pour lesquels nous sommes, ou plutôt nous devrions être placés en face de trois solutions, et que M. G. traite sans plus de façons que s'il s'agissait du premier terme venu. La réponse que c'est au lecteur à se renseigner et à confronter, ne saurait me satisfaire. Le dictionnaire de M. G. est l'œuvre d'un linguiste plutôt que celle d'un védiste, et, d'après toute sa disposition, il est à prévoir que ce sera aux linguistes qu'il servira le plus. D'ailleurs le commentaire de Sâyaṇa n'est pas un livre répandu, tant s'en faut, et l'usage d'interpréter le Ṛig-Veda avec l'édition romanisée d'Aufrecht et un lexique pour tout bagage ne tend que trop à se généraliser.

Mais le Ṛig-Veda n'est pas seulement un livre entouré d'un vieil appareil exégétique. Il constitue la première couche compacte d'une vaste littérature qui dans son ensemble, il est vrai, en est séparée par une faille puissante, mais dont certaines portions sont peut-être aussi anciennes que lui, et qui certainement a conservé certains usages et le reflet de certaines idées déjà courantes à l'époque des ṛishis. C'est assez dire que dans l'interprétation d'un pareil livre la linguistique doit s'appuyer constamment sur l'archéologie. Or tout ce côté de l'investigation védique manque absolument dans le Dictionnaire. M. G. n'a demandé aux autres textes védiques que des compléments pour sa nomenclature ; il ne s'en est point servi pour élucider le Ṛig-Veda. Les noms propres, par exemple, ne sont accompagnés d'aucun renseignement traditionnel. Les termes techniques, qui se rencontrent déjà en si grand nombre dans les hymnes, sont simplement réduits, la plupart du moins, à leur signification étymologique. L'insuffisance d'un pareil procédé est visible à première vue. Ainsi *uktha* n'est pas simplement « une formule, un hymne, » mais désigne certaines prières récitées à haute voix dans certaines occasions par le hotṛi, par opposition à d'autres prières chantées ou murmurées par d'autres prêtres dans d'autres occasions. *Avayâj* est bien « la part qui revient de l'oblation », mais avec une nuance : c'est une part déprécatoire, si je puis m'exprimer ainsi, qu'on offre soit pour apaiser une divinité, soit pour écarter un mal ; l'emploi constant du verbe *avayaj* en fait foi. *Avabhṛtha* est traduit par M. G. « l'action d'emporter ; bain de purification pour ceux qui offrent un sacrifice ». Comment passer de l'une de ces idées à l'autre, si on ne dit pas qu'à la fin d'un sacrifice tous ceux qui y ont pris part *emportent* les ustensiles sacrés pour les laver dans un cours d'eau et s'y laver eux-mêmes au propre et au figuré ? *Upâṃçu* ne se trouve qu'une fois dans le Ṛig-Veda : M. G. le prend pour un adverbe et le traduit « quand coule le Soma, quand on verse le Soma ». D'après la teneur même du vers (X, 83, 7) et de tout l'hymne où le mot se trouve, il semblerait cependant qu'il s'agit de la libation appelée plus tard *upâṃçu* au masculin, laquelle passait pour la première des libations, et [**103**] s'offrait *immédiatement après* une autre libation propitiatoire appelée *aṃçu*. *Anushṭubh* n'a nulle part le sens vague de « chant de louange », pas plus X, 124, 9 qu'ailleurs, mais désigne partout le mètre de ce nom. A l'origine il semble avoir désigné un quatrième pied gâyatra placé

à la suite de trois autres. Presque tous les mots à signification rituelle, pour ne pas parler des autres, fourniraient matière à des observations semblables, *agnidh*, *agnimindha*, *atirâtra*, *anuyâja*, *âvayâj*, *ṛtvij*. Tous ils sont traités d'une manière insuffisante.

Et qu'on le remarque bien, c'est là une tout autre question que celle du cas qu'il convient de faire du commentaire. Sâyaṇa sous ce rapport ne fournit que peu de lumières : il se place à peu près sur le même terrain que M. G., celui de l'étymologie, et est aussi peu archéologue que possible. Quand il a relaté par-ci par-là quelque légende d'un Brâhmaṇa, quand à propos d'un vers il en a indiqué le *viniyoga*, c'est-à-dire l'emploi qui en est fait par les Sûtras, tout est dit. C'est donc dans l'ensemble de la littérature védique qu'il fallait puiser. Non pas qu'un dictionnaire du Ṛig-Veda doive être une encyclopédie védique ; loin de là. Mais entre le superflu et l'extrême indigence il y avait un milieu à garder, et c'est ce que ne paraît pas avoir fait M. G. Aussi malgré tout le mérite de son livre, s'y trouve-t-il de regrettables lacunes, et est-il à souhaiter que M. Aufrecht ne se tienne pas pour dégagé de sa promesse de donner un dictionnaire du Ṛig-Veda. Venant de lui, ce sera certainement l'œuvre non seulement d'un linguiste, mais aussi d'un archéologue également versé dans toutes les branches de la littérature védique.

Sacuntala annulo recognita, fabula scenica Câlidâsi. In usum scholarum academicarum textum recensionis devanagaricæ recognovit atque glossario sanscritico et pracritico instruxit Carolus Burkhard, phil. doct. Vratislaviæ. 1872. 1 vol. In-8°, xj-212, 227 p.

(*Revue critique*, 3 mai 1873.)

[273] Il y a une certaine somme de travail et surtout de bonnes intentions dans cette nouvelle édition de Çakuntala, et cependant, en dépit de plusieurs qualités recommandables, l'impression générale qui en résulte n'est pas heureuse. Sur un terrain qui est loin

d'être vierge et où les demi-mesures et les tâtonnements ne sont plus de mise, M. B. a eu la mauvaise chance de ne pas voir nettement ce qu'il y avait à faire. Aussi sa publication est-elle assez difficile à caractériser. Ce n'est pas une édition savante; car elle ne fait pas avancer la question capitale actuellement engagée au sujet de ce texte. On sait en effet qu'à la suite de MM. Brockhaus et Bœhtlingk, qui eux-mêmes paraissent avoir cédé à des considérations plutôt littéraires que philologiques, la plupart des critiques s'accordaient à voir dans la recension dite devanâgarî (éditions de Bœhtlingk, de Monier Williams, de Bombay 1861) le texte original, et dans la recension dite bengalaise (éditions de Chézy, de Tarkavâgîça, Calcutta, 1860 et 1864), un remaniement postérieur du chef-d'œuvre de Kâlidâsa. Cette opinion combattue toutefois dès l'origine par M. Stenzler dans la *Halle'sche Literaturzeitung*, a été fortement ébranlée dans ces derniers temps à la suite de l'examen minutieux auquel M. Pischel a soumis les deux recensions[1], et diplomatiquement la question, autant que je puis en juger, semble bien près d'être résolue en faveur du texte bengalais. C'est dans ces conditions que M. B. a eu l'idée de réimprimer purement et simplement le texte devanâgarî de Bœhtlingk. Les changements qu'il y a introduits, peu considérables par eux-mêmes, et tous, à peu d'exceptions près, déjà indiqués et discutés dans le commentaire de son devancier, ne suffisent évidemment pas, même en y joignant les leçons des deux manuscrits de Berlin et de Copenhague qu'il a consignées en marge, à donner à son travail une valeur critique que lui-même du reste ne prétend pas y attribuer.

D'un autre côté sa publication n'a pas non plus le caractère purement pratique d'une édition *ad usum scholarum*. Sans parler de ce qu'il y a d'étrange à choisir pour un pareil usage un texte qui peut être renversé demain, on se demande quelle utilité des élèves pourront retirer de tout cet appareil de leçons insignifiantes, [**274**] d'erreurs de plume et de fautes d'orthographe dont M. B. a chargé le bas de ses pages. Ils ne pourraient qu'y perdre leur temps, comme M. B. y a perdu le sien.

De ces allures indécises et contradictoires il résulte une certaine impression pénible qui fait tort au soin très réel que M. B. a mis à son travail. Dans les limites un peu vagues qu'il s'était

1. De Kâlidâsæ Çâkuntali recensionibus. Vratislaviæ, 1870.

prescrites, son texte est en effet très correct. Il a corrigé plusieurs fautes de celui de Bœhtlingk, et quand il s'écarte de son modèle, il le fait rarement sans de bons motifs. J'excepte *prasanna* dès le commencement, dans la bénédiction, changé contre toute convenance en *prapanna :* M. Bœhtlingk avait gardé ici la leçon bengalaise et rejeté cette lourde et maladroite variante de la recension devanâgarî. L'impression est belle et soignée. Strophe 41 il faut lire *tadanyatejo'bhibhavâd* en un seul mot; de même p. 122, l. 10 *tapo'nushṭhânam ; vâṇa*, p. 36, l. 11, est à changer en *bâṇa* pour maintenir la conformité de l'orthographe adoptée par M. B. Le distique 52 aurait dû être imprimé en 4 lignes, comme Bœhtlingk en a déjà averti dans son errata.

Mais la partie la plus intéressante de la publication de M. B., celle où il a mis le plus de travail personnel et qui semble destinée à rendre le plus de services, est le glossaire sanscrit et pracrit qui remplit la seconde moitié du volume. De son propre aveu, le texte même du drame n'est qu'un accessoire ajouté après coup. Cela explique comment il se fait que les chiffres du glossaire se rapportent quelquefois à l'édition de Bœhtlingk, et qu'on n'y rencontre pas certaines formes pracrites adoptées par M. B. dans son texte, mais qui ne se trouvent pas chez son devancier, comme *khaṇa*, *adha*, *vammaha*, *parittâadha*.

Il est superflu, je pense, d'insister sur l'utilité de cette sorte de glossaires spéciaux. Ce n'est que quand on aura dressé un certain nombre d'inventaires de ce genre, complets et méthodiques, qu'on pourra par exemple discuter d'une façon sérieuse l'authenticité de plusieurs œuvres attribuées à Kâlidâsa, question déjà souvent agitée, mais toujours d'après des données insuffisantes. Sous ce rapport il est à regretter que M. B. n'ait pas fait la place plus large aux locutions et aux tournures favorites de son auteur. Quant au procédé, emprunté aux éditions indigènes et invariablement suivi jusqu'ici par les éditeurs européens, de donner simplement le mot à mot sanscrit des passages pracrits, il y a dans son emploi exclusif quelque chose de si barbare, et cet usage a si visiblement contribué à retarder l'étude des dialectes pracrits et de ce qui nous reste d'une littérature plus importante peut-être qu'on ne pense dans le développement historique des lettres indiennes[1], qu'une

1. Voir à ce sujet les vues neuves et ingénieuses émises par M. G. Garrez dans le *Journal asiatique*, 1872, n° d'août-septembre, p. 207 et suiv.

seule chose étonne : c'est qu'il se soit maintenu si longtemps sans partage et que la tentative de M. B. soit réellement jusqu'à ce jour le premier essai d'un glossaire pracrit. Maintenant que le premier pas est fait, il est à désirer qu'on ne s'arrête pas là : un travail semblable, complet et bien fait, sur l'Urvaçî et surtout sur la Mṛcchakaṭikâ, bien plus riche en formes pracrites de dialectes différents, serait un excellent instrument d'étude.

[275] Mais si j'approuve sans restriction le dessein de M. B. je suis obligé par contre de faire certaines réserves quant à la manière dont il l'a exécuté. Tout en faisant les plus louables efforts pour être complet, il n'a pas su toujours distribuer ses matériaux d'une façon méthodique et commode. L'explication de certains mots est donnée là où on ne la chercherait guère, p. ex., celle du nom propre *Triçaṃku* sous *tri*. On a souvent bien de la peine à retrouver dans le texte les mots du glossaire. Ainsi pour *suvihidappaoadâ*, il faut chercher successivement sous *suvihida*, *ppaoa*, *prayoga*. De même pour *chattabaṇṇa*, qui n'a pas d'article spécial, on est renvoyé de *chatta* à *saptan*, puis à *baṇṇa* et enfin à *parṇa* où le passage est indiqué. Au mot *çottia* nous tombons sur une longue définition inutile, mais le glossaire ne nous fournit aucun indice qui permette de retrouver ce terme au seul endroit où il figure, à la strophe 129. M. B. enregistre à leur rang alphabétique la plupart des formes pracrites du pronom *etad* : *edaṃ*, *edeṇa*, *eçe*, *esa*, *esâ*, *eso* (*edâṇam*, *edesu* manquent), suivies simplement de l'indication « vid. *etad* ». Si on se reporte à *etad* on y lit « pronom. hicce, hice, hic iste » ; de sorte que nous n'avons aucun moyen de vérifier l'emploi de ces formes, dont quelques-unes sont curieuses et appartiennent à des dialectes peu usités. La même observation s'applique aux formes de *aham* et en général de tous les pronoms. Évidemment M. B. n'a songé qu'à l'élève qui, le passage sous les yeux, recourait au glossaire pour y trouver une interprétation : il ne s'est pas dit que son glossaire pouvait et devait avoir une portée plus générale pour la critique de Kâlidâsa et servir également à celui qui, partant d'une forme donnée, voudrait remonter au passage où elle figure. Quelquefois, mais plus rarement, un terme pracrit ne se rencontre que sous le terme sanscrit correspondant, par ex. *vaassa;* de sorte qu'il ne peut être trouvé dans le glossaire que par celui qui n'a pas besoin de l'y chercher.

La manière dont M. B. a traité les verbes prête à une observa-

tion semblable. Les différentes formes verbales pracrites avec ou sans préposition, telles qu'elles se présentent dans le texte, se trouvent (pas toutes, mais la plupart) à leur rang alphabétique avec renvoi à la racine. Sous la racine sont enregistrées les significations et les passages où les formes figurent ; mais les formes elles-mêmes n'y sont pas répétées. Non seulement la vérification de leur emploi dans le texte devient par là peu commode, mais l'élève, perdu dans cet éparpillement, ne se fera que difficilement une idée de l'économie de la conjugaison pracrite, qu'il était cependant si aisé de lui représenter à l'aide d'un tableau méthodique des formes mis à la suite, sinon de chaque racine, du moins des plus usitées d'entre elles. L'abrégé grammatical pracrit que M. B. promet de donner sous peu en supplément, ne pourra remédier qu'en partie à ce défaut.

Pour expliquer les formes verbales pracrites, M. B. les fait suivre de la forme sanscrite correspondante, procédé excellent quand les deux formes sont réellement semblables, mais qui devient sujet à objection quand elles ne le sont pas, comme *adhikarîadu* = *adhikriyatâm*, *suṇissam* = *çroshyâmi*, *sahedi* = *sahate*, *pucchehi* = *pṛccha* ; et qui aurait dû être tout à fait abandonné dans les cas où une fausse ressemblance pourrait induire l'élève en erreur sur l'origine de la forme pracrite ; par. ex. *parittâaha* (ou selon la leçon du texte *parittâadha*) = [276] *paritrâyadhvam*, *vaṭṭaha* = *vartadhvam*, *karedi* = *karoti*. Dans ces cas M. B. suppose quelquefois la forme sanscrite correspondante, mais sans toujours la marquer d'un astérisque. Pour *aṇhîadi* p. ex., je lis dans l'errata (M. B. s'y est pris à deux fois pour donner cette explication) : « *aṇhîadi ; açnîyate* (a them. præs.) pro *ançyate ?* » Sur quoi retombe ici le point d'interrogation ? sur la dernière forme sanscrite, ou sur les deux (elles sont supposées l'une et l'autre), ou sur l'explication elle-même ? mais celle-ci est juste : la forme passive *aṇhîadi* tirée d'un thème *aṇha* n'est pas plus étrange que la forme analogue *muñcîadi* et bien d'autres ; seulement, en vertu d'une loi phonique, la nasale qui en sanscrit suit la sifflante *açnâti*, précède ici le *h*, comme dans *uṇha* = *ushṇa*, *geṇhâdi* = *grhṇâti*. Rien n'est faux dans cette explication, mais tout y est louche. En voici une autre qui pourrait bien être fausse. M. B. explique, sans doute d'après Lassen (cf. Inst. ling. pracr. p. 361), la forme causale passive « *jaâbîasi* (ex. *jâbâbîasi*) sanscr. *jâpâpyase**, *jâpyase*, rac. *ji* ». Il y

a en effet dans cette forme, comme c'est souvent le cas en pracrit, un double élément causal, mais au lieu d'y voir deux fois le même élément *âb*, formation dont je ne connais pas d'autre exemple, il est peut-être plus simple et plus conforme à l'analogie d'admettre *jaâbîasi* = *jayâpyase**. L'irrégularité est ici du côté du sanscrit qui forme le causal de *ji* en *jâp* au lieu de *jâyay*, *jayay*.

Le tableau ci-dessous rendra ceci plus clair par le rapprochement des formes analogues de la racine *muc* :

	ji	*muc*
	jayati — *jedi*	*muñcayati** — *muñcedi*
1er caus.	*jayayati** — *jaedi**	*mocayati* — *mocedi*, *moedi*
2e caus.	*jayâpayati** — *jaâbedi*	*mocâpayati** — *moâbedi*

de *jaâbedi* se forme ensuite régulièrement le passif *jaâbîasi*.

M. B. a eu soin dans la plupart des cas d'indiquer exactement la composition et la dérivation. Il y a cependant quelques petites taches. *Aṅganâ*, femina, n'est pas un dérivé de *aṅga*, membrum ; ils viennent l'un et l'autre directement de la racine *aṅg*. *Aṅgulî* est une forme parallèle et non une dérivation de *aṅguli*. Il est peu probable que *sura* vienne de *svar ;* ce mot a plutôt l'air d'avoir été fabriqué pour faire pendant à *asura*. *Âu* correspond à *âyu* et non à *âyus*, et cela particulièrement dans les composés comme *dîhâu* = *dîrghâyu*. Le dernier terme de *utkaṇṭhâ* est *kaṇṭha*, non *kaṇṭhâ*, lequel n'existe pas ; celui de *udadhiçyâmasîma* str. 49, est *sîmâ*, non *sîman*. Peut-être eût-il été bon d'indiquer que *patha* ne se trouve guère qu'en composition, que dans *çuddhânta* le dernier terme est un substitut de *antar*, que *kaṇṭakita*, *çoṇita* sont des formes dénominatives. Quelques-unes de ces petites négligences proviennent du Dictionnaire de Saint-Pétersbourg. M. B. ne paraît pas avoir vu que *âbutta* est la forme çâkârî de *âryaputra ;* il le traduit simplement par *bhâva*, dominus. En général pour les mots pracrits M. B. n'a pas insisté sur certaines différences. Il n'a pas distingué les formes qui ne se trouvent qu'en composition de celles qui se rencontrent isolées, ni celles qui figurent en prose de celles qui sont propres à la poésie, bien que celles-ci appartiennent souvent à un autre dialecte, la mâhârâshṭrî. Il a noté un certain nombre de formes mâgadhî, mais il n'a pas assez tenu compte des rares et [277] curieux débris d'apabhraṃça qui se

trouvent dans l'intermède entre le 5e et le 6e acte. Ces nuances, il est vrai, sont bien effacées dans le texte de Çakuntala : il est d'autant plus regrettable que M. B. ne se soit pas plus inquiété des variantes de la recension bengalaise, et qu'il n'ait pas admis, au moins dans le glossaire, un certain nombre de leçons pracrites excellentes que lui fournissait le manuscrit de Copenhague.

L'interprétation était la partie relativement la plus facile de la tâche de M. B. Ce n'était à vrai dire qu'une affaire de rédaction : il s'agissait d'être clair et précis, et de mettre en bon latin des significations depuis longtemps fixées. M. B. y a-t-il réussi ? On en jugera par quelques exemples pris au hasard :

bhavatu ; esto ! bene agis ! bene facis ! bene fecisti ! bene habet ! non repugno ! nihil impedio ! satis est ! dictum puta ! age !

yathâgamana ; adj. το quomodo apparuerit habens.

bhrûbhaṅga ; το superciliorum lineam undatam fronte contrahendo frangere, supercilia distorquere.

M. B. affectionne cette association de l'infinitif latin et de l'article grec. Il la met partout, sans aucune nécessité, même au risque de fausser le sens : par ex. strophe 14 où il est question de sentiers « marqués de lignes par l'eau qui dégoutte du bord des vêtements des anachorètes », *valkala-çikhâ-nishyanda-rekhâṅgitâḥ*, et où M. B. traduit *nishyanda* par « το distillare » ; strophe 182 où l'adjectif *asaṃskâra*, « non paré », est rendu par « το non ornare[1] ». Par contre il n'y a pas recours dans les seuls endroits où une locution aussi barbare se justifiait peut-être par la nécessité d'attirer l'attention sur une des particularités les plus caractéristiques du style de Kâlidâsa, je veux dire l'usage si fréquent du participe passif neutre employé comme nom abstrait d'action. Rendre par exemple *vîkshitam* str. 36 et *vilokitam* str. 37 par aspectus, oculi, vultus, c'est friser un contre-sens. C'était là ou jamais le cas de risquer un « το intueri, το prospicere ».

Ces quelques exemples suffisent, je pense, pour montrer que la précision et la propriété du langage ne sont pas le fort de M. B. La correction elle-même laisse quelquefois à désirer : des formes comme deus Brahmanus, Pulomanus, Maritschius sont contraires à toute analogie et vont presque de pair avec le génitif dialectus que je rencontre dans la préface. La traduction de *svâtantrya* par « suum judicium » n'est ni exacte ni latine. Eundus est dans Claudien, je

1. A moins qu'ici encore le glossaire interprète la leçon de Bœhtlingk.

crois ; il n'est pas à sa place dans un glossaire. Et cependant il y a de la recherche dans le latin de M. B. Il aime le mot curieux, la locutio doctior. Il est probable par exemple que c'est la rareté du terme qui lui a fait choisir rica, petite pièce de toile qui pouvait se rabattre sur le visage, pour rendre *avaguṇṭhana*, un voile qui d'après str. 111 couvrait la personne entière, et pinna pour traduire *agrabhûmi*, une toiture en terrasse. Je renonce à chercher ce qu'il a voulu dire par « *veṇi*, gradus (haarflechte) ».

On le voit, l'exactitude, elle aussi, est quelquefois en souffrance dans l'interprétation de M. B. En voici quelques autres exemples : *saṃbhâvita* p. 37, l. 9, [278] n'est pas une chose « imaginée », mais « imaginée conforme à une autre ». *Alam asmi* avec un infinitif ne signifie pas « non possum ». *Upasthâtavyam* p. 2, l. 5, n'est pas un adjectif ; avec *asti* sous-entendu c'est un impersonnel passif ; il est accompagné de son double régime. *Havis* ne signifie pas « butyrum », mais toute espèce d'offrande ; *prahar* dans les deux passages où il figure, str. 11 et 136, ne signifie pas « vim inferre » mais lancer un trait contre ; *âçrama* p. 124, l. 3, ne désigne pas l'état d'anachorète, mais toutes les quatre conditions de la vie brahmanique. *Arvâk* suivi d'un locatif n'est pas préposition, et ce cas ne doit pas être considéré comme en étant régi. La définition que M. B. donne de *âkâçe* comme indiquant que ce qui suit est prononcé *en dehors* de la scène, est contredite par le premier exemple qu'il en cite. *Parigraha* str. 22, ne signifie pas « uxor » mais nuptiæ. *Abhisaṃdhâ* ne signifie pas tromper dans le sens de « imponere alicui », comme M. B. semble le croire, mais dans celui de prendre quelqu'un pour but. L'indication « *supta*, verb. fin. dormivit », est pour le moins singulière. Il faut en dire autant de « *svabhâva*, s. pronom. m. selbstheit, selbstsein », « *svatâ*, s. pronom. f. seine, meine Person, — Sache ». Ce sont des substantifs bel et bien et qui ne jouent nullement le rôle de pronoms : de plus, pour ne les rendre que par des à peu près, il n'était pas nécessaire de recourir à l'allemand ; ils signifient littéralement l'un « natura propria », l'autre « proprii conditio ». *Kiyat* str. 13 n'est pas un masculin, comme M. B. le marque expressément, mais un neutre adverbial. Des citations comme *stokam antaram atî*, s. v. *antara*, où une racine toute nue est accompagnée d'un régime, sont contraires à tout sentiment de la langue.

L'impression du glossaire est en somme correcte, bien qu'on y trouve encore de quoi grossir notablement l'errata. Je me borne à

relever quelques méprises qui pourraient induire en erreur : *aâra*, *aârida*, *aâsa*, *aâsaittia* doivent être lus avec le 1er *a* long. Sous *adekkhanta* il faut lire *adṛçyant* au lieu de *adiçyant* : c'est par inadvertance sans doute que l'étymologie de l'explication a été substituée à celle du terme expliqué. Sous *anatikramaṇîya* « non » est à effacer devant respiciendus ; de même sous *mṛd*, la mention adj. devant « pavo fictilis ». Sous *accâhida* il faut lire *atyâhita;* sous *avataraṇa*, « demittendi » au lieu de « dimittendi ». *Kumbhîkaa* est à corriger en *Kumbhîlaa; çaṃçlesha*, en *saṃçlesha*. Après *çara* le signe s. est à remplacer par p. Enfin une liste explicative des abréviations, qui sont nombreuses et pas toujours faciles à deviner, n'eût pas été de trop. Un commençant aura peut-être quelque peine à reconnaître dans L. gr. les Institutiones linguæ pracriticæ de Lassen.

La publication de M. B. est, on le voit, loin d'être irréprochable. Si l'auteur a su se préserver des grosses méprises, il ne s'est pas assez mis en garde contre les petits défauts. Avec un peu plus de sévérité vis-à-vis de lui-même, et en concentrant ses efforts sur le glossaire, au lieu d'en reporter une partie sur l'édition d'un texte insuffisant, il eût sans doute produit une œuvre meilleure. Mais telle qu'elle est, elle ne laisse pas d'être utile, et, si elle n'apporte à vrai dire aucun élément nouveau à la critique du texte de Çakuntala, elle pourra du moins contribuer pour sa part au progrès des études pracrites.

The life of H. T. Colebrooke by his son, sir T. E. Colebrooke. — Aussi sous le titre : Miscellaneous Essays by H. T. Colebrooke, with the Life of the Author. Vol. I. London, Trübner et Co, 1873. In-8o, x-492 p.

(*Revue critique*, 12 juillet 1873.)

[25] Peu de temps après la mort de Colebrooke, une courte notice biographique accompagnée d'extraits de sa correspondance parut par les soins de son fils Edw. Colebrooke dans le Journal de la Société asiatique de Londres. Ces renseignements, suffisants peut-être pour

les contemporains, mais bien incomplets si on y compare ce qui a été fait pour d'autres, pour William Jones par exemple, n'en restèrent pas moins, avec quelques notices dispersées dans des recueils difficilement accessibles, la seule source d'informations directes touchant la vie de cet homme éminent, et l'unique et faible hommage rendu par l'Angleterre à la mémoire du plus grand de ses indianistes. Après un laps de près de 40 années, cet oubli vient enfin d'être réparé. Réunissant tous les documents tant édités qu'inédits que lui fournissaient ses papiers de famille et les complétant à l'aide de ses propres souvenirs, M. Edw. Colebrooke nous offre une biographie cette fois complète et vraiment digne de son illustre père.

Ce n'est pas ici le lieu de revenir sur les mérites et les travaux de Colebrooke. Depuis sa mort, sa mémoire n'a pas cessé de grandir et, sous le rapport de l'autorité, nul nom ne peut être mis à côté du sien. Quand on se représente l'étendue et la variété de ses recherches, quand on songe que sur un sol aussi mouvant que celui de l'archéologie indienne, l'édifice qu'il a élevé est demeuré jusqu'à ce jour à peu près intact, que pas un peut-être des résultats fondamentaux établis par lui n'a été infirmé, que pas une de ses publications importantes n'a vieilli, que toutes, sans en excepter ses premiers travaux, elles sont restées après plus d'un demi-siècle des livres d'étude, que quelques-unes même n'ont pu être appréciées à leur valeur que dans ces derniers temps, on ne peut se défendre d'un certain étonnement, et on ne sait quelle qualité il convient d'admirer le plus parmi toutes celles qui ont concouru à réaliser cet admirable caractère scientifique.

En dehors de son activité littéraire, la vie de Colebrooke ne présente rien d'exceptionnel. Sa carrière publique, très honorable et même brillante, n'a pas été marquée par de grands événements. C'est la marche droite et sûre d'un travailleur infatigable chez qui une intelligence admirablement équilibrée fut au service d'un sentiment très vif du devoir et d'une moralité sans reproches. Entré à 16 ans au service de la Compagnie des Indes en qualité de commis au Service [26] civil du Bengale (1782), il débute dans l'administration du revenu, séjourne successivement à Patna (1786) et à Purneah (1789) et, de là, passe dans le service administratif et judiciaire à Mirzapoor (1795). De retour d'une mission d'ambassadeur auprès du râja de Nagpoor (1798-1801), il est nommé professeur de sanscrit et de législation hindoue au collège du Fort William et mem-

bre de la Cour d'appel nouvellement créée à Calcutta. Quatre ans après il devient président de cette Cour et, en 1807, est appelé à un siège au Conseil des Indes. Des difficultés que sa profonde connaissance des affaires indiennes et sa scrupuleuse équité lui créèrent auprès de la Cour des Directeurs de Leadenhall Street, et surtout la perte de sa femme après quatre années de mariage, attristèrent les derniers temps de son séjour dans l'Inde. De retour en Europe et rentré dans la vie privée (1815), il fit don de sa précieuse collection de manuscrits à l'East-India House (1819), entreprit un dernier voyage au Cap où il avait acquis des terres (1821-1822), fut un des fondateurs de la Société royale asiatique (1823), présida la Société astronomique (1824) et, après un déclin hâté par des revers de fortune et par la perte de deux fils qui étaient la joie et l'orgueil de sa vieillesse, s'éteignit en 1837, âgé de 72 ans.

La correspondance et divers papiers de Colebrooke lui-même forment le fond du livre de M. E. C. L'auteur n'intervient directement qu'autant qu'il est nécessaire, pour suppléer aux sous-entendus et aux lacunes de ses documents. Réunissant lui-même quelques-unes des branches de connaissances dans lesquelles s'est illustré son père, il s'est surtout attaché à réunir toutes les informations possibles sur les études et les travaux de Colebrooke, à en montrer le progrès et l'enchaînement et à marquer les circonstances dans lesquelles ont été élaborées ses nombreuses publications, depuis les « Remarques sur l'état présent de l'agriculture et du commerce au Bengale » et la notice « Sur les devoirs d'une veuve hindoue » (1795), jusqu'aux essais « Sur la philosophie des Hindous » (1823-1827), « Sur les cours de justice dans l'Inde » (1828) et à l'édition posthume de la Sâṃkhya-Kârikâ (1837). Ces détails sont d'autant plus intéressants que tous les écrits de Colebrooke sont empreints d'une réserve extrême et que, au delà du strict nécessaire, ils ne laissent absolument rien deviner de ses sentiments. La personne de l'auteur n'y est pas seulement effacée, elle en est absente. Sa plume sobre et précise se borne à analyser, à statuer, à conclure, et peut-être faudrait-il remonter jusqu'à Aristote pour trouver, en matière de critique littéraire et sous une forme en son genre aussi achevée, un style aussi austère et aussi impersonnel. Sa correspondance, où il montre cependant un certain abandon, se ressent elle-même de cette tournure d'esprit. Si on y cherche au sujet de ses études ce qu'on appelle des impressions, on ne les trouvera guère qu'au début : une fois qu'il est engagé dans ses recher-

ches, ses lettres deviennent sous ce rapport presque aussi réservées que ses mémoires : les généralités disparaissent et il ne reste plus que des points de fait.

Aussi y a-t-il comme l'attrait d'une découverte à surprendre soit dans la correspondance même, soit dans le récit de M. E. C., quelques-uns de ces traits qui peignent un caractère et nous révèlent l'homme derrière la figure abstraite [27] du savant. Les premières lettres surtout sont à cet égard pleines d'intérêt. On y suit pas à pas les hésitations et les défaillances passagères de l'adolescent qui cherche sa voie. Jeté à 17 ans dans la vie étrange du Calcutta d'alors, au milieu de cette société d'âpres et peu scrupuleux marchands que les succès de Clive et d'Hastings venaient de transformer subitement en administrateurs d'un vaste empire, sa première impression est un profond découragement. « Il n'y a ici, écrit-il en 1786, ni plaisirs raffinés, ni distractions autres que chasser, boire et jouer. La société féminine est dépourvue de distinction, de délicatesse et d'éducation. » Et plus tard : « Je ne vois que deux espèces de gens dans ce pays, des hommes d'affaires et des hommes de plaisir. Sauf deux ou trois exceptions, il n'y a point d'hommes de science. Quant aux *amateurs* [1], ils sont eux-mêmes en petit nombre et je ne puis les prendre, avec la meilleure volonté, que pour des pédants prétentieux. » Il ne voit point d'avenir pour lui dans l'Inde ; il veut changer de carrière et retourner en Europe. Pour se distraire il a recours à l'équitation et à la chasse, pour laquelle, soit dit en passant, il conserva un goût très vif pendant toute sa vie. Il s'abandonne au jeu ; mais il s'en dégoûte vite : dès la troisième année il peut écrire à son père qu'il y a renoncé « et cela, ajoute-t-il, me trouvant en gain ». Le vrai remède, il le trouvait bientôt après dans le travail doublement absorbant de la vie active et de l'étude.

1. En français dans le texte. — Cette lettre est datée de Patna 1788, quatre ans après la fondation de la Société asiatique de Bengale par William Jones ! La suite est curieuse : elle nous fait voir déjà dans le jeune homme un des traits caractéristiques de l'homme fait, cette horreur un peu exagérée du dilettantisme, lequel dépare en effet les premiers essais littéraires des Anglais dans l'Inde : « Ces gens ne cherchent pas à acquérir des connaissances utiles : ils ne visent qu'à attirer sur eux l'attention, sans se donner la peine de la mériter. Et c'est à quoi l'on arrive aisément au moyen d'une ode traduite du persan, d'un apologue tiré du sanscrit, d'une chanson empruntée à quelque dialecte hindoui dont on n'a jamais entendu parler. L'*amateur* en servira au public une traduction *libre*, sans même comprendre l'original, comme il vous est acile de vous en assurer, si vous voulez parcourir ce dépôt de non-sens, l'*Asiatic Miscellany*. »

La vocation ne se manifesta point chez lui dès le début comme un besoin inné et impétueux. Contrairement à William Jones et à la plupart de ses contemporains, il fut longtemps à se reconnaître. Malgré les précédents d'une éducation littéraire (il joignait, en arrivant dans l'Inde, à d'excellentes études classiques, la possession du français, à un moindre degré celle de l'allemand, et des connaissances étendues en mathématiques) et les conseils de son père qui le poussait vers l'étude des langues et des antiquités de l'Inde, l'archéologie et les littératures orientales ne lui inspirèrent d'abord qu'un médiocre intérêt. « Vous me recommandez de m'appliquer à l'étude des langues. C'est bien mon intention, mais il n'y a pas de danger que je m'y adonne d'une façon trop intense. L'une, et c'est la plus nécessaire, le moors [1], ne s'écrivant pas, se dérobe à toute application suivie ; l'autre, le persan, est trop dure à apprivoiser et sert si rarement que je ne me presse vraiment pas pour l'acquérir » (1783). Il se moque de Wilkins, tout en rendant justice à son savoir : « Ce gentleman avait [28] la manie du sanscrit ; il a réuni plus de matériaux et plus de connaissances générales touchant les Hindous que n'en acquit jamais aucun étranger, depuis les jours de Pythagore... Tout ce que je puis dire, c'est que l'arabe est plus difficile à acquérir que le latin et même que le grec ; et que, bien qu'il puisse être concis et nerveux, il ne rétribuera pas l'étudiant de son labeur. Car dans les livres de science il ne trouvera rien de neuf, et dans les ouvrages de littérature, il ne pourra manquer de se sentir le jugement choqué par le goût faux dans lequel ils sont écrits, et l'imagination échauffée par l'ardeur de leurs images. Quelques faits secs et nus pourront toutefois rémunérer le manœuvre littéraire » (1788). « J'ai souvent pensé à entreprendre quelque chose sur des sujets relatifs à ce pays. La question est de savoir sur quoi prendre la plume. Des traductions sont bonnes pour ceux qui ont plus affaire de remplir leur bourse que de satisfaire leur ambition. Pour des compositions originales sur l'histoire et les sciences de l'Orient, il faut plus de lecture que je n'en ai et que probablement je n'en aurai jamais. Mon sujet devrait se rattacher aux matières sur lesquelles mon attention est conduite par mes occupations professionnelles. »

Et en effet ce fut sur l'économie et sur l'administration que portèrent ses premières recherches soutenues. L'Inde anglaise était

1. C'est-à-dire l'hindoustani.

alors dans une période de crise. A l'accroissement prodigieux de la puissance britannique avait correspondu une corruption non moins grande des services publics. Les réformes de Cornwallis n'en avaient pas encore relevé la moralité. Pour diminuer les fraudes et les concussions, la libre acquisition du sol était interdite aux Européens et aux fonctionnaires. Enfin le monopole commercial de la Compagnie, appliqué avec un soin jaloux, était aussi contraire aux intérêts des populations indigènes qu'à ceux de la mère-patrie. Colebrooke s'indignait au spectacle d'un vaste empire exploité comme un comptoir. Dans ses lettres il ne cesse de revenir sur ce sujet, d'aligner des chiffres et des faits, d'indiquer comme unique remède à la situation la liberté de négoce et d'établissement, et il le fait avec un feu, avec une éloquence passionnée qui contrastent singulièrement avec le ton d'ordinaire si réservé de sa correspondance. Il se décida enfin à attaquer publiquement le système de la Compagnie : de la part d'un de ses fonctionnaires, c'était jouer gros jeu. « Je n'ai jamais songé à devenir auteur, disait-il plus tard à ce sujet, que quand je me sentis pris de passion. Je considérai que j'étais tenu de penser et d'agir en serviteur du gouvernement britannique et non simplement en subordonné d'une compagnie commerciale ». De ses recherches poursuivies en collaboration avec A. Lambert, sortirent ses « Remarques sur l'état présent de l'agriculture et du commerce au Bengale » (1795), que des réflexions plus froides le décidèrent cependant à ne faire imprimer que pour l'usage privé. Malgré cette précaution, ce livre, devenu depuis extrêmement rare, fut longtemps pour lui une cause d'inquiétudes et de tracas.

Il n'avait point interrompu cependant ses études littéraires et linguistiques. L'impulsion communiquée aux esprits par William Jones et par les premiers volumes des Asiatic Researches, et en particulier le désir de se familiariser avec [**29**] l'algèbre des Hindous, l'avaient amené à s'occuper sérieusement du sanscrit. « Dans mes études sanscrites, écrit-il en 1793, je ne m'attache pas pour le moment à des sujets particuliers, mais j'écume la surface de toutes leurs sciences. » Le peu qu'il dit à ce sujet dans ses lettres, montre que, dès cette époque, il avait acquis une remarquable connaissance de la langue et qu'il était parfaitement orienté dans plusieurs branches de la littérature. Si on se représente de quelles difficultés étaient hérissés les abords de cette étude alors qu'il n'y avait encore ni livres imprimés, ni grammaires, ni lexiques rédigés d'après les méthodes de l'Europe, si on songe que cette tâche fut accom-

plie par lui sous un climat énervant, à côté d'autres études [1] et au milieu du labeur de fonctions absorbantes qui ne lui laissaient de libres que les heures de la nuit, que Colebrooke enfin, quelque remarquable que fût sa faculté d'acquérir les langues, n'eut jamais sous ce rapport la facilité prodigieuse de William Jones, on pourra se faire une idée de la somme d'énergie que représentent des progrès aussi rapides.

Quand il revient sur ce sujet dans ses lettres, on n'y trouve plus rien du ton dédaigneux sur lequel il en parlait d'abord. « Plus nos recherches littéraires s'étendent ici, écrit-il en 1793, plus devient vaste et étonnante la scène qui s'ouvre à nous... Je regrette seulement de ne pas avoir plus de loisir à donner à l'étude de leur littérature. » Cependant il n'y a pas de trace chez lui de cet enthousiasme qui servit si bien, mais aussi qui égara parfois le brillant fondateur de la Société de Calcutta, ni de la confiance excessive qui joua de si méchants tours à Wilford et compromit un instant les études sanscrites. Loin de surfaire les choses, il se défie trop et son jugement reste singulièrement sobre et froid. « En somme, écrit-il en 1796, je crains que les espérances qu'on s'est formées en Europe touchant la mine littéraire maintenant ouverte ici, ne soient grandement désappointées. La curiosité en retirera quelque satisfaction et quelques additions pourront être faites à l'histoire de la philosophie. Mais sur la plupart des sujets on obtiendra moins d'informations qu'on n'en attend. Mais ceci ne doit pas diminuer l'ardeur de nos recherches. » Il hésite, il ne se livre pas encore. Ce n'est que quatre ans après qu'il écrit du ton d'un homme dont le choix est fait : « Ma réputation littéraire devra reposer sur mes travaux sanscrits. » A cette date il avait publié ses mémoires sur les devoirs d'une veuve hindoue, sur les castes, sur les poids et mesures de l'Inde, le premier essai sur les cérémonies religieuses des Hindous, ainsi que le Digeste. Le 2e et le 3e essai sur les céré-

1. A côté de ses recherches économiques et de ses travaux de jurisprudence, Colebrooke menait de front les études les plus variées. Voici par exemple une liste de livres nouveaux qu'il demande à son père en 1797 : Bancroft, Traité de la teinture ; les éditions les plus récentes de la Philosophia botanica, des Genera et species plantarum et du Systema naturæ de Linné ; les dernières éditions des ouvrages de Lavoisier ; le mémoire de Berthollet sur la teinture ; le dictionnaire de mathématiques de Hutton ; le dictionnaire de chimie de Kerr ; Valli et Munrœ, sur l'électricité animale ; Mackay, sur les longitudes ; les travaux de Crawford sur la chaleur ; Andrew, Histoire de la Grande-Bretagne ; Kippis, Biographia Britannica ; Paley, Preuves du christianisme.

monies religieuses, celui sur les langues sanscrite et pracrite, le [30] mémoire sur l'inscription du pilier de Delhi étaient prêts, et le travail de sa grande grammaire très avancé !

Je me suis arrêté longuement sur ces premières années de Colebrooke, parce que pour lui elles furent décisives. Si c'était ici le lieu de tracer une esquisse complète de cette grande figure, j'aurais à relever sans doute dans le livre de M. E. C. encore maints indices qui tantôt nous rappellent des traits déjà connus, tantôt en révèlent d'autres que nous ne lui supposions pas. Ainsi on ne sera pas surpris de trouver à chaque pas dans ses lettres de nouvelles preuves de son exactitude et de la prudence qu'il mettait dans toutes ses assertions. Je n'en citerai qu'une, à cause de la question qui s'y rattache. Tout au début de ses études (1786), il remarque à propos de l'une des mansions lunaires, Abhijit, dont l'amplitude est très faible et qui ne figure pas sur toutes les listes, qu'elle pourrait bien correspondre à la fraction qu'il faut ajouter à 27 jours pour parfaire le temps pendant lequel la lune est visible. Cette explication qu'il ne présente que sous toutes réserves et « contrairement à son intention bien arrêtée de ne rien avancer dont il ne soit certain », n'est au fond et sous une autre forme que l'idée qui s'offrit à Biot à la suite de ses longues discussions, à savoir que les nakshatras ne sont autre chose à l'origine que des symboles des 27 ou 28 jours de lune visible [1]. Elle est certainement ingénieuse : et cependant Colebrooke, bien qu'il sentît parfaitement la difficulté qu'il y a à faire des nakshatras un véritable zodiaque lunaire, et qu'il n'eût aucune autre explication à mettre à la place de celle-ci, ne la reproduisit plus dans aucun de ses écrits, parce qu'en fait d'hypothèses il n'admettait que celles qui lui présentaient un maximum de probabilité [2].

1. Voir la lettre de Biot à Benfey dans ses Études sur l'astronomie indienne et sur l'astronomie chinoise. Paris, 1862, p. 392.

2. Il n'est peut-être pas inutile de remarquer ici que les résultats des recherches de Colebrooke sur l'astronomie et sur les mathématiques des Hindous, bien qu'ils aient été remis souvent en question, ont en somme tout aussi bien résisté à l'épreuve que ses autres travaux. En appréciant leur astronomie il a su se défendre également et du scepticisme de Bentley, et de la crédulité enthousiaste de Bailly et de Playfair. Sauf quelques réserves moins heureuses, qui s'expliquent par l'absence de certains documents qu'il n'avait point alors à sa disposition, il en conteste l'originalité et la déclare empruntée aux Grecs tout comme Biot, et cela pour les mêmes raisons que lui, à savoir leur inhabileté comme observateurs et la grossièreté de leurs instruments. Il y a donc quelque injustice dans les reproches que lui adresse Biot, op. cit., p. 84 et passim. — Les objections qu'on a élevées contre la date assignée par lui à l'arrange

On ne sera pas étonné non plus de trouver que Colebrooke, comme toutes les fortes têtes, ait été systématique. Bien qu'il raisonne fort peu dans ses mémoires, sa puissante faculté de généralisation s'y montre partout. Mais on éprouvera peut-être quelque surprise en constatant qu'il a été un homme à systèmes, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Et cependant il n'y a pas à en [31] douter : cet homme si précautionneux sur le terrain de l'histoire et de l'archéologie, et qui avouait en souriant « qu'il n'avait de repos que quand il était parvenu à mettre ses pensées sous la forme d'équation », était accessible aux chimères. Il s'était fait des idées singulières sur un refroidissement général et rapide des saisons, et, bien que dans une de ses premières lettres il en parle en plaisantant comme d'une de ses rêveries, il les reproduit plus tard et très sérieusement dans son mémoire « sur l'importation du blé colonial » (1818). Ses travaux géologiques présentent également des spéculations fort risquées, et ses revers de fortune provinrent en grande partie d'imprudences systématiques.

Quelques descriptions courtes, mais bien faites, dans le Journal de son voyage de Nagpoor révèlent en lui un goût très vif pour la nature. Il avait voué un véritable culte à l'Himâlaya, et chaque fois qu'il fut question de le faire descendre du rang de première chaîne du globe, il intervint avec passion. « Ce sont mes montagnes », disait-il. Enfin quelques traits semés çà et là, avec une discrétion qui ne rappelle en rien la sensibilité officielle de l'époque, montrent, que, sous des dehors réservés et froids, se cachaient chez lui une délicatesse et une bonté de cœur exquises. Dans sa vieillesse la lecture de récits émouvants l'affectait au point qu'il avait pris le parti de se l'interdire.

En retraçant la vie de son père, M. E. C. ne pouvait pas nous donner une de ces biographies à la fois animées et minutieusement fouillées dans lesquelles le relief et la vie ne sont obtenus qu'au prix d'une certaine dose d'indiscrétion. Il a dû nécessairement s'imposer une grande réserve. Peut-être y a-t-il quelque excès sous ce rap-

ment du calendrier védique tel qu'il résulte du Jyotisha, ne portent pas non plus tout à fait juste et retombent plutôt sur l'usage que d'autres en ont fait après lui. — Quant à l'algèbre hindoue, il en a toujours défendu l'originalité, et, en effet, tant qu'on n'aura pas trouvé chez les Grecs ou chez leurs héritiers, les Arabes, une méthode générale pour résoudre certaines questions d'analyse indéterminée du 2e degré, par exemple, déterminer dans quelles conditions l'expression $ax^2 + b$ représente un nombre carré entier, méthode que les Hindous possédaient dès le IXe siècle et que les modernes ont ignorée jusqu'à Euler, les conclusions de Colebrooke subsistent.

port. Le livre, fait avec soin, est un peu pâle. Dans plusieurs parties on désirerait plus de clarté je ne dis pas dans le style, un étranger est toujours mauvais juge en cette matière, mais dans l'exposition. Le chapitre relatif à la mission de Nagpoor est dans ce cas. Il eût été particulièrement curieux de voir dans un récit plus net et plus vif l'intègre Colebrooke, que son fils définit quelque part un philosophe en action, aux prises à la fois avec les subtilités d'une cour indienne et avec la politique tracassière et anxieuse de lord Wellesley, qui voyait des jacobins dans tous les râjas de l'Inde et s'attirait une guerre après l'autre pour aimer trop vivement la paix. Telle qu'elle est, cette partie du récit ne peut être bien comprise qu'avec le secours d'ouvrages spéciaux. Mais ce sont là de légers défauts qui ne diminuent que fort peu l'intérêt sérieux et durable de la publication de M. E. Colebrooke.

G. Thibaut. **Das Jaṭâpaṭala**, Lehrbuch des Jaṭâpâṭha für den Ṛigveda, nebst dem Abschnitt der Prâtiçâkhyajyotsnâ über die Vikṛiti des Kramapâṭha ; herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Leipzig, Brockhaus, 1870. In-8°, 53 p.

(*Revue critique*, 26 juillet 1873.)

[57] Depuis une très haute antiquité les textes fondamentaux des Vedas ont été étudiés dans les écoles brahmaniques sous deux formes principales : le *saṃhitâpâṭha* ou « récitation selon le contexte », dans lequel les mots se présentent avec leurs liaisons euphoniques et se conforment déjà à la plupart des règles qui en altèrent les syllabes initiales et finales dans la langue classique, et le *padapâṭha* ou « récitation selon les mots », dans lequel les différents termes de la phrase se suivent à l'état isolé et sont même, jusqu'à un certain point, décomposés en leurs éléments. A ces deux formes s'en ajouta de bonne heure une troisième, le *kramapâṭha* ou « récitation redoublée », qui groupe en général les mots deux par deux, de telle façon que le 2e, d'abord uni au 1er, se trouve répété avec le 3e et ainsi de suite. De sorte que, si nous désignons les mots par

les lettres a b c d, etc., nous aurons pour les trois formes les symboles généraux :

saṃhitâpâṭha	abcd, etc.
padapâṭha	a b c d, etc.
kramapâṭha	ab bc cd, etc.

Les deux premières formes sont représentées à peu près également souvent dans les manuscrits, d'où elles ont passé dans nos éditions ; et, bien qu'elles ne nous donnent ni l'une ni l'autre le texte dans son état primitif, elles ont toujours passé dans la tradition pour révélées et pour éternelles. Le Kramapâṭha au contraire n'est point représenté dans les manuscrits : il n'a pas non plus le caractère sacré de ses deux aînés, et il est considéré généralement comme un simple procédé mnémonique. Mais sous ce rapport il répond parfaitement à son but. Aussi a-t-il été de bonne heure en grand usage dans l'enseignement tout oral des brahmanes : les Prâtiçâkhyas en traitent assez longuement et, en ce qui concerne particulièrement le Ṛigveda, il fait l'objet d'un opuscule spécial, l'Upalekha, que G. Pertsch a édité [1].

On ne peut en dire autant de ses huit modifications, *jaṭâ*, *mâlâ*, *çikhâ*, *lekhâ*, *dhvaja*, *daṇḍa*, *ratha* et *ghana*. Tandis que le pada et le krama sont généralement rapportés à des auteurs déterminés (pour le Ṛigveda par exemple, à Çâkalya et [53] à Pâñcâla Bâbhravya), celles-ci sont anonymes. L'ancienne grammaire védique ne les connaît pas encore et, bien qu'on ait connaissance au moins de deux codex écrits en l'une d'elles (2 manuscrits de la Vâjasaneyî Saṃhitâ en jaṭâpâṭha, à la Bodléyenne), il est fort douteux que l'usage en ait jamais été bien répandu. La plus simple, le *jaṭâpâṭha* ou « récitation de la tresse », consiste à répéter deux fois le groupe krama en changeant l'ordre des termes. Avec les signes précédents, elle serait donc représentée par ab ba ab, bc cb bc, cd dc cd, etc. Les sept autres formes sont plus compliquées encore. Peut-être n'ont-elles jamais existé que sous la plume des commentateurs. Dans le cas contraire, et en fait de minuties on peut s'attendre à tout de la part des Indiens, il faudrait chercher l'explication de pratiques aussi bizarres dans des rivalités d'écoles.

La publication de M. G. Th. comprend : 1° le *Jaṭâpaṭala*, petit traité en douze distiques sur le Jaṭâpâṭha du Ṛigveda, avec le commentaire. L'auteur en est inconnu (les noms de Hayagrîva et d'A-

1. Upalekha, de Kramapâtha libellus. Ed. Dr G. Pertsch. Berolini, 1854.

cala ne mènent à rien) et la date incertaine. Il se rattache évidemment à la littérature secondaire qui s'est formée à la suite des Prâtiçâkhyas et peut-être le mot *paṭala*, qui est aussi la désignation des chapitres du Ṛik-prâtiçâkhya, permet-il de croire qu'il a été directement destiné à former un appendice à ce dernier. — 2° le passage de la *Prâtiçâkhya-jyotsnâ*, commentaire assez moderne du Vâjasaneyi Prâtiçâkhya, qui traite du jaṭâpâṭha et des sept autres modifications ci-dessus mentionnées du kramapâṭha, tels qu'ils s'appliquent à la Vâjasaneyi-Saṃhitâ du Yajus Blanc.

M. G. Th. a apporté à son opuscule tout le soin possible et, en fait de critique, je n'ai qu'un doute à lui soumettre : je me demande s'il ne s'est pas donné une peine inutile. Sans doute il ne faut pas apprécier cette branche de la littérature sanscrite avec les idées qui partout ailleurs nous paraîtraient déterminantes : quelque puéril que soit un texte en lui-même, du moment qu'il y a quelque information à en dériver indirectement, nous ne devons pas le repousser. Mais ce motif se trouvait-il dans le cas présent ? Y a-t-il à tirer de ces documents une seule donnée qui puisse servir ultérieurement à n'importe quoi ? Pour constater certains résultats négatifs une notice doit suffire. Nous n'en sommes plus, pour la simple satisfaction de notre curiosité, à chercher des preuves des minuties dans lesquelles s'est égarée la science hindoue et, s'il est du devoir du critique de la suivre jusqu'en ses moindres détours, c'est comme historien qu'il y est tenu, et non comme éditeur.

A. C. Burnell. **The Sâmavidhânabrâhmaṇa** (being the third brâhmaṇa) of the Sâma Veda. Edited, together with the Commentary of Sâyaṇa, an english translation, introduction, and index of words. Volume I. Text and Commentary, with Introduction. London, Trübner et C°. 1873. In-8°, xxxviij-104 p.

(*Revue critique*, 1er novembre 1873.)

[281] Les brâhmaṇas du Sâmaveda qui, à l'exception de la *Chândogya-upanishad* et du *Vaṃça-brâhmaṇa*[1], ne nous étaient connus

1. Publié par M. Weber dans les *Indische Studien*, t. IV.

jusqu'ici que par des analyses et par des extraits, commencent à leur tour à sortir de l'ombre des dépôts de manuscrits et à devenir directement accessibles. Pendant que le plus considérable d'entre eux, le *Tâṇḍya* ou *Pañcaviṃça*, se publie dans la Bibliotheca Indica (il faut espérer que son complément naturel, le *Shaḍviṃça* s'y joindra plus tard), M. Burnell vient de nous donner coup sur coup des éditions excellentes du *Vaṃça-brâhmaṇa* et du *Sâmavidhâna*, accompagnés l'un et l'autre du commentaire de Sâyaṇa et d'une savante introduction. La plupart de ces écrits, dont le nombre est fixé à 8[1] par une tradition ancienne, puisqu'elle remonte au moins au VIIe siècle, présentent des caractères tout particuliers qui, à bien des égards, leur assignent une place à part dans la littérature védique, et parmi eux, sous ce rapport, le *Sâmavidhâna*, qui occupe le 3e rang sur la liste, n'est certainement pas le moins remarquable.

Le titre de *Sâmavidhâna* ou *Sâmavidhi* (instructions touchant l'emploi des sâmans ou cantilènes du Sâmaveda) ne donne qu'une idée imparfaite de la nature de l'ouvrage. Celui-ci ne traite pas, comme l'a cru d'abord M. Weber (Indische Literaturgesch., p. 72) de la transformation des *ṛics* en *sâmans*, mais de la manière d'appliquer les sâmans à certaines pratiques que nous trouvons [282] associées à la plupart des religions, bien que la théologie officielle ait partout cherché à les tenir dans l'ombre et à les séparer du culte proprement dit. Le *Sâmavidhâna* en un mot est, pris en masse, un manuel de conjurations et de maléfices.

Il consiste en 3 sections, ou *adhyâyas*, qui se divisent elles-mêmes respectivement en 7, 8 et 9 chapitres, ou *khaṇḍas*, d'inégale longueur. — I, 1 est une introduction cosmogonique : Prajâpati, émanation du brahman suprême, produit le monde et lui donne le Sâman pour sa subsistance. A ceux qu'une souillure ou

1. Outre ces 8 brâhmaṇas pour ainsi dire officiels du Sâmaveda, il court dans l'Inde encore d'autres écrits qui prétendent à ce titre. Cf. Râjendralâla Mitra, *Translation of the Chândogyâ-upanishad*, Introduction, p. 10 et 15, dans la Bibliotheca Indica. La *Kena-upanishad* paraît également être un fragment d'un brâhmaṇa du même Véda. D'après la notice sanscrite placée par Ânanda-candra Vâgiça en tête de son édition du *Tâṇḍya-brâhmaṇa*, ces 8 brâhmaṇas porteraient tous le nom commun de *Chândogya-brâhmaṇa*, bien que ce titre soit réservé d'ordinaire pour l'ouvrage dont la *Chândogyâ-upanishad* est une portion. En général, toute cette littérature du Sâmaveda nous est parvenue dans un état passablement délabré, et, déjà aux commentateurs du XIVe siècle, elle ne paraît pas avoir été aussi familière que les autres branches des écrits védiques. Cf. Râjendralâla Mitra, ibid., p. 10 et l'Introduction de M. Burnell, p. xxxiij.

quelque autre cause empêche de participer à ce bienfait, il assigne la pénitence et la récitation journalière des textes sacrés comme moyens de salut. Le style de ce morceau diffère de celui du reste de l'ouvrage. M. Burnell a fort bien vu que le but en est de donner à l'écrit les allures et l'autorité d'un vrai brâhmaṇa, et il le tient pour une addition postérieure. — I, 2 décrit, sous sa triple forme, la mortification des *Douze nuits*, qui purifie de toute souillure et efface tous les péchés. — I, 3-4 indiquent les moyens de gagner à peu de frais, au prix de certaines mortifications et à l'aide de quelques formules, les mérites attachés à l'accomplissement des grands sacrifices prescrits par le rituel. Ces deux chapitres encore ne se rattachent que faiblement à ce qui précède et surtout à ce qui suit, et M. B. les tient également pour interpolés. Peut-être ce décompte est-il difficile à faire pour un ouvrage comme le Sâmavidhâna qui, selon toutes les probabilités, ne nous est parvenu qu'après avoir subi bien des remaniements. S'il fallait absolument me prononcer, j'inclinerais plutôt à croire que tout ce début a été ajouté après coup, et que l'ouvrage ne commençait dans l'origine qu'avec le 5e chapitre.

Le reste de la 1re section, I, 5-8, traite des *prâyaçcittas*, ou pratiques expiatoires. Les fautes ou les crimes expiés au moyen de ces pratiques sont énumérés en détail, mais sans beaucoup d'ordre. Ce sont : I, 5 les injures ; enseigner le Veda à un indigne ; sacrifier pour lui ; manger ou toucher des choses impures ; boire des liqueurs spiritueuses ; l'avortement ; le meurtre d'un brahmane ; voler de l'or à un brahmane ; — I, 6 lui voler d'autres objets ; voler le bien d'un autre homme ; l'adultère avec la femme du guru, avec celle d'un brahmane, avec une femme d'une autre caste, avec une çûdrâ ; le commerce avec sa propre femme aux époques interdites ; frustrer un brahmane de son gain ; en frustrer un autre homme ; — I, 7 accepter les dons d'un roi, ceux d'un autre homme ; prendre ce qui n'est pas donné ; menacer, battre, blesser un brahmane ; tuer un kshatriya, un vaiçya, un çûdra, une vache (l'expiation est la même pour les 2 derniers cas), un autre animal ; enfreindre volontairement ou involontairement le vœu de chasteté ; laisser son frère cadet se marier le premier ; se marier avant son aîné ; actes de bestialité ; servir un çûdra, un vaiçya, un kshatriya ; calomnier un brahmane ; le dénoncer ; — I, 8 se livrer à des trafics interdits ; séduire ou enlever une jeune fille ; dormir après le lever ou avant le coucher du soleil. Enfin, pour clore la

liste, les expiations à pratiquer sous le coup de certains malheurs inopinés, considérés sans doute comme des marques de la colère du ciel, tels que insomnies et autres indispositions, incendie, invasion [283] de rats, destruction d'objets mobiliers, maladies s'attaquant aux hommes, aux vaches, aux chevaux[1].

J'ai insisté à dessein sur cette énumération à cause de son importance historique : à première vue on y reconnaît la doctrine du *prâyaçcitta*, telle qu'elle s'offre à nous dans les codes de lois et dans les ouvrages qui s'y rattachent. Ce n'est pas que de pareilles prescriptions manquent absolument dans les plus vieux écrits de la théologie brahmanique. Il n'est peut-être pas une seule de toutes celles qui sont énumérées ici, qu'on ne pourrait appuyer de passages tirés des grands brâhmaṇas. Mais elles ne s'y trouvent pas, comme dans le *Sâmavidhâna*, traitées d'une façon spéciale et systématiquement groupées. Nous avons donc ici, dans un ouvrage qui sous sa dernière forme du moins, se donne visiblement pour un brâhmaṇa, c'est-à-dire pour révélé, et qui en tous cas a été de bonne heure accepté comme tel, un des spécimens les plus anciens des sources auxquelles ont puisé les auteurs des *Dharmaçâstras*. La comparaison fait même voir que la doctrine n'a pas beaucoup changé dans l'intervalle : on retrouve chez eux le même désordre et la même confusion entre les péchés, les crimes et les accidents ; tout au plus ont-ils multiplié les distinctions et, en aggravant généralement les pénitences, ont-ils cherché à les rendre plus sérieuses.

M. B. n'a pas manqué de signaler ces rapports dans son introduction, et d'en montrer en termes excellents toute la valeur au point de vue de l'histoire soit des lettres, soit du développement des idées et des institutions. Peut-être a-t-il accordé trop d'importance au fait que le *Sâmavidhâna* semble ignorer absolument la pénalité et l'intervention d'un pouvoir judiciaire. Une pareille conception répondrait suivant lui à l'état nomade. C'est prendre peut-être les choses trop à la lettre. Expiation et pénalité sont des conceptions corrélatives, et il ne semble pas que la 2e se soit développée postérieurement à la 1re et à ses dépens. En tous les cas, à moins de supposer la théocratie absolue, je ne vois aucune forme de société, pas plus l'état nomade que tout autre, où une

1. Cette dernière partie est traitée avec bien plus de développements dans un autre écrit du Sâmaveda, l'*Adbhutabrâhmaṇa*, qui forme la dernière section du *Shaḍviṃça* et a été édité par M. Weber, *Zwei vedische Texte über Omina und Portenta*, Berlin, 1858.

pénitence simplement religieuse et volontaire eût mis régulièrement et de l'aveu de tous, le coupable à l'abri de toute revendication de la part de la communauté ou du chef, ou de la vengeance légitime de la partie lésée.

Jusqu'ici le *Sâmavidhâna* s'est occupé de l'expiation des faits passés ; ce qui suit a pour objet de déterminer l'avenir. Les sections II et III, c'est-à-dire les deux tiers de l'ouvrage, traitent exclusivement des rites *Kâmyas*, dont le but est de procurer l'accomplissement de certains souhaits. Le nombre et la variété des souhaits ainsi prévus ne laissent que l'embarras du choix, et il faut convenir que l'initié crédule, en possession de ces étranges recettes, devait se faire une singulière idée de son pouvoir qui s'étendait en effet sur toutes les choses humaines et divines. Il n'est point de malheur dont il ne fût à même de se préserver lui et sa maison, point de prospérité à laquelle il ne pût atteindre. [284] Santé, richesses, jouissances de toute sorte étaient à sa disposition. Entreprenait-il une affaire ou un voyage, une observance et quelques formules lui en assuraient l'heureuse issue ; désirait-il établir un fils ou une fille, convoitait-il une femme, voulait-il perdre un rival ou un ennemi, le manuel y avait pourvu d'avance. Il y a là des recettes pour et contre toutes choses : pour acquérir la science et la réputation théologiques, pour s'assurer une parole facile et le succès dans les discussions, pour découvrir les choses cachées et pénétrer les secrets de l'avenir, pour se rendre invulnérable, pour se débarrasser d'un ennemi, de plusieurs ennemis, d'une armée d'ennemis ; pour soumettre à sa volonté une femme, un homme, un village, une province, les génies, Indra, Prajâpati, le monde entier ; il y en a contre toutes les maladies et toutes les atteintes qui peuvent menacer l'existence, contre la vieillesse, contre la mort même. Il dépend du sorcier d'avoir accès où il veut, de se transporter à travers les airs, de commander au feu, de se rendre au ciel ; son action s'étend jusque sur les existences futures qui lui restent à parcourir ; il peut même s'affranchir de ces existences et s'assurer immédiatement la libération finale[1]. Les pouvoirs les plus transcendants, les récompenses les plus hautes, qui sont ailleurs le prix des plus effrayantes mortifications ou de la science absolue, sont ici mises à la portée des plus vulgaires pratiques.

1. La divinité invoquée à cet effet est la Nuit. L'invocation et le dialogue qui intervient entre la déesse et son suppliant sont curieux (III, 8, 2-5). C'est un des deux ou trois passages où le *Sâmavidhâna* ressemble à un vrai brâhmaṇa.

Le *Sâmavidhâna* procède à cette étrange énumération sans observer aucun ordre, mais aussi, il faut en convenir, avec la plus complète absence de tout sentiment moral. C'est certainement un triste spectacle et digne de toute notre attention, que cette association de la foi religieuse et de pratiques dont la plupart sont coupables et dont plusieurs sont des crimes. Mais faut-il aller pour cela jusqu'à dire avec M. B. (Introd., p. xiii) que « il est évident que les hommes dont la religion est ici en partie décrite ne regardaient pas l'acte de tuer comme mauvais, et qu'ils craignaient seulement certaines conséquences qui pouvaient en résulter pour eux-mêmes » ? Heureusement l'homme n'est pas un être si logique et ses défaillances ne doivent pas faire oublier sa noblesse. La littérature védique abonde en traits semblables : M. B. en indique lui-même quelques-uns ; et cependant il ne viendra à l'idée de personne de prétendre que les auteurs de ces vieux livres étaient dépourvus de sens moral. Ce sont là des exemples de cynisme professionnel (le *Sâmavidhâna* n'était pas destiné au public) qu'il nous est bien permis de juger sévèrement, mais qui ne comportent pas une appréciation absolue et en dehors du milieu dans lequel ils se sont produits. Ici, comme en quelques autres endroits où il se laisse aller aux généralités, il semble que M. B., dont la critique est d'ordinaire si mesurée et si sûre, ne rencontre pas la note juste. N'est-ce pas trop dire, par exemple, que de présenter toutes les superstitions de cette espèce comme des habitudes mentales de barbares, et d'en rapporter uniformément l'origine à l'état d'esprit qui s'observe chez les [285] hommes non civilisés et, parmi les civilisés, chez les enfants (p. xxvi) ? N'a-t-on pas vu des siècles très raffinés s'éprendre subitement des pratiques les plus ridicules, les plus odieuses ? Des hommes comme Sylla, Louis XI, Wallenstein, Kepler, en général tous les grands fatalistes, n'ont-ils pas été superstitieux de façon ou d'autre ; et de croire à certaines chimères, y a-t-il si loin à en imaginer de nouvelles ? En un autre endroit (p. xiv) M. B. rapporte ces pratiques à ce qui a été appelé « l'âge fétichiste ». En y regardant de près, cela ne nous apprend pas grand'chose. Un fétichisme qui, en pleine Europe, a pu venir jusqu'à nous, doit différer quelque peu de ce que nous sommes habitués à appeler de ce nom. En général il y a toujours quelque danger à manier ces grandes formules, et les divisions d'Auguste Comte, auxquelles M. B. se réfère, si commodes qu'elles soient pour marquer à grands traits les cadres de l'histoire, ne

sont pas le moyen le plus sûr d'arriver à une appréciation juste et fine des faits particuliers du passé.

C'est là peut-être ce qui a amené M. B. à trop accentuer, selon moi, le caractère primitif des matériaux du *Sâmavidhâna*, qui nous aurait « conservé la peinture des commencements d'une civilisation (p. 12) ». Que l'origine de la plupart de ces pratiques se perde dans la plus haute antiquité, cela ne fait pas doute ; mais il n'en est pas moins vrai que leur épanouissement appartient en général aux époques très mûres. C'est moins le tableau des commencements d'une civilisation qu'il me semble voir dans ce singulier traité, que celui de l'affaissement et de l'épuisement d'une première culture[1]. Où trouvons-nous en effet le plus grand nombre de prescriptions analogues ? Dans les *Âraṇyakas*, dans les derniers chapitres de quelques *Upanishads*, dans les écrits suspects qui, comme le *Sâmavidhâna* lui-même, se placent à l'extrême limite de la littérature védique et portent tous la marque d'une décadence relative. Les *Kâmyeshṭis* du *Taittirîyaveda*, qui offrent tant de rapports avec les rites du *Sâmavidhâna*, sont visiblement des additions postérieures. Et si plus tard ces pratiques semblent disparaître de la littérature, si les *Dharmaçâstras* les repoussent, si les poèmes épiques et les *Purâṇas* eux-mêmes ne les mentionnent que discrètement, il faut voir dans ce fait moins une preuve du progrès du sens moral et du triomphe de la civilisation sur la barbarie primitive, qu'une conséquence du caractère même de ces ouvrages. Ceux-ci étaient en effet destinés à tout le monde, tandis que la littérature à laquelle appartient le *Sâmavidhâna* a toujours été plus ou moins ésotérique. Si nous cherchons au contraire ces rites amis de l'ombre là où il y a chance de les trouver, dans les écrits plus ou moins secrets des sectes, dans les manuels destinés aux seuls initiés, dans les *Tantras*, nous les y retrouvons en effet, et plus florissants, paraît-il, plus épanouis que jamais.

Ce qui fait précisément pour nous l'intérêt du *Sâmavidhâna*, c'est qu'il n'est qu'un des premiers anneaux d'une longue chaîne, et que nous avons là un [**286**] témoignage sinon primitif, du moins très ancien, et en tous les cas d'une sincérité et d'une compétence incontestables, de ce qu'on pourrait appeler une maladie endé-

1. Je n'entends nullement plaider en ceci la cause d'un premier âge d'or védique qui aurait été suivi d'une longue décadence, c'est le contraire qui est vrai ; mais c'est un fait d'expérience qu'une conception métaphysique ne saurait se raffiner par un bout sans se corrompre par l'autre.

mique de l'esprit humain. Il y a un siècle ou deux à peine, ces mêmes pratiques trouvaient des fidèles jusque dans nos capitales ; aujourd'hui encore elles n'ont pas complètement disparu dans nos campagnes, et, comme notre passé c'est encore nous, nous pouvons jusqu'à un certain point nous étudier nous-mêmes dans ce livre ; *nostra res agitur*. Les témoignages semblables sont très rares : l'antiquité classique ne nous a transmis à cet égard que des renseignements indirects, rien n'étant venu jusqu'à nous de ce qu'elle a pu posséder en ce genre de littérature occulte. Il en est à peu près de même du moyen âge : les actes des procès de sorcellerie sont des réquisitoires plutôt que des confessions, et les quelques cahiers ou manuels de sorciers qui ont survécu sont des élucubrations de pauvres diables sans grande autorité. Les sources orientales sont plus abondantes ; mais, sauf quelques données égyptiennes et assyriennes, elles sont toutes postérieures à notre traité. Enfin les récits des voyageurs et des missionnaires sont rarement, comme le fait observer M. B., rédigés dans un esprit d'impartialité scientifique. Il est bien une dernière source d'information, l'inventaire de ce qui parmi nous-mêmes a survécu de ces vieux usages ; mais c'est là une étude encore bien nouvelle et qui ne trouve plus à glaner que parmi des débris. M. B., qui a parfaitement saisi l'importance de ces recherches, promet de donner dans son 2e volume, qui contiendra la traduction et les notes, des renseignements comparatifs puisés aux meilleures sources, de sorte que son édition du *Sâmavidhâna* formera un véritable traité de superstition et de sorcellerie comparées.

Les pratiques prescrites dans le *Sâmavidhâna* sont de diverses sortes. Toutes ont pour partie essentielle un *mantra* emprunté aux recueils de prières du Sâmaveda et employé comme formule magique, c'est-à-dire sans beaucoup d'égard au sens des mots qui le composent. La plupart doivent être précédées par des jeûnes et des mortifications. Dans quelques-unes, une certaine importance est attachée au choix du lieu; dans ces cas nous retrouvons une mise en scène bien connue : le carrefour où aboutissent quatre chemins, l'arbre isolé au milieu d'une clairière : il va de soi que le temps favorable est la nuit. D'autres exigent un certain appareil, soit en fait d'ustensiles, soit en fait de substances propres à servir d'amulettes (*maṇi*). Nous retrouvons là une bonne partie de l'arsenal de nos vieux sorciers : plantes diverses, presque toujours à suc laiteux et vénéneux, onguents étranges, balayures, langues

d'oiseaux, beurre fait avec du lait de femme, sang cardiaque, objets provenant d'un cadavre, etc. Les amulettes consistent en général en colliers ; cependant il est aussi fait usage d'anneaux composés de métaux divers et spécifiés. Pour interroger l'avenir ou pour découvrir les objets cachés, on se sert tantôt de tiges de joncs qui rappellent notre baguette divinatoire, tantôt d'un miroir ou mieux d'une jarre d'eau. Comme dans notre moyen âge, une vierge seule peut lire dans le miroir, et des jeunes gens vierges doivent tenir les baguettes. Comme chez nous encore, le hasard consulté par un enfant ou par un adolescent répond par un présage. Une [287] bonne partie de cet outillage peut être considérée comme un bien commun et originaire des peuples indo-européens; quelques objets cependant, tels que les anneaux et les miroirs magiques, ont pu être empruntés directement à l'Orient, et même n'être venus dans nos contrées qu'à l'époque des croisades ; car les pratiques occultes ont l'humeur voyageuse et se transmettent bien plus facilement de peuple à peuple que ce qui touche au fond des religions et au culte public. Dans d'autres cas on évoque directement des génies, des démons : on peut en obtenir divers dons, p. ex. 5 *kârshâpaṇas* qui reviennent à mesure qu'on les dépense ; c'est notre denier magique ; ou bien on peut en faire les exécuteurs de ses rancunes. Voici une évocation qui paraît faire appel à Rudra et qui ne manque pas d'un certain effet pittoresque : « Ayant jeûné l'espace de 3 nuits, dans la quatorzième nuit de la quinzaine obscure, au lieu où se croisent quatre chemins, ayant mis au feu une bûchette de bâdhaka, avec une cuillère de vibhîtaka, qu'il offre 1.000 libations de graines de moutarde et d'huile de sésame en récitant celle des formules Sammîlya où se trouve le mot « déchire » ; aussitôt un homme se dresse tenant une pique à la main. Qu'il lui dise « tue un tel ! » et il le tue » (III, 6, 12). Ce n'était pas là du reste le seul moyen de se débarrasser en secret d'un ennemi. Il y en avait un autre que connaissaient aussi, comme le fait remarquer M. B., les Grecs, les Romains et les peuples germaniques, et qui correspond exactement à notre « envoûtement ». M. B. pense (p. xxv) que la pratique, telle que la décrit le *Sâmavidhâna*, où le sorcier mange une figurine de pâte faite à l'image de la victime, est la forme primitive de ce maléfice. C'est là un point difficile à décider ; d'autant plus que le *Sâmavidhâna* connaît plusieurs formes de ce rite, et que dans le passage auquel M. B. fait allusion (II, 5, 4), il ne s'agit pas du tout de faire périr,

mais simplement de soumettre à sa volonté la personne contre laquelle on opère [1]. Le même but peut être atteint en plaçant le pied sur le cœur de l'image (II, 5, 3). Pour faire périr un ennemi, on jette au contraire l'image dans le feu (III, 6, 11) [2], ce qui est exactement l'envoûtement. L'essentiel pour nous, c'est que l'idée fondamentale est la même : on inflige à l'image ce qu'on voudrait faire subir à l'original. Il se peut que l'usage si répandu d'exécuter en effigie n'ait pas eu une autre origine. Un dernier trait enfin de superstition commun au *Sâmavidhâna* et aux peuples de l'Occident, c'est de demander, après certains préliminaires et en marmottant certaines formules, un service insignifiant à la personne sur laquelle on veut avoir de l'empire : si elle consent, elle nous appartient.

Mais ce n'est pas seulement par son contenu que le *Sâmavidhâna* mérite l'attention : la forme aussi en est curieuse. Nous avons dit que l'ouvrage affectait au début les allures d'un brâhmaṇa, et que dans la tradition, aussi loin qu'il est donné de la poursuivre [3], il a toujours passé pour tel. Or, sauf le [288] chapitre d'introduction et quelques passages vers la fin, il ne ressemble en rien à cette sorte d'écrits, et présente au contraire tous les caractères d'un sûtra. Des passages qui, par leur concision et par un certain arrangement de la matière, se rapprochent du style des sûtras, ne sont pas rares, il est vrai, dans les brâhmaṇas. Les derniers chapitres de la *Bṛihadâraṇyaka-upanishad*, ceux qui dans le *Taittirîya-brâhmaṇa* sont relatifs aux Kâmyeshṭis et, pour nous en tenir aux brâhmaṇas du Sâmaveda, des portions considérables du *Tâṇḍya* et toute la dernière section du *Shaḍviṃça* sont dans ce cas. Mais il y a loin de ces ressemblances à la parfaite conformité que présente le *Sâmavidhâna*, où toutes les règles de composition, toutes les particularités du style sûtra sont observées aussi fidèlement que dans les autres *kalpas*. M. B. a fait très bien ressortir l'importance de ce fait pour le *Sâmavidhâna*, ainsi que les conséquences qui en découlent pour l'appréciation des rapports qui ont dû exister jadis entre brâhmaṇas et sûtras. Ses considé-

1. Cf. Théocrite, II, 26.

2. Le même procédé sert pour anéantir une armée entière, fantassins, cavaliers, chars et éléphants. Il ne s'agit que de multiplier les images.

3. Cette tradition remonte jusqu'à Kumârilabhaṭṭa, que M. B. est parvenu à fixer d'une façon qui semble définitive entre 650 et 700 de notre ère. Au delà la tradition cesse.

rations à cet égard sont d'une grande justesse ; elles montrent une fois de plus combien il faut se garder, malgré les apparences extérieures, d'établir une ligne de démarcation trop tranchée entre ces deux classes d'écrits, et combien à une certaine époque que M. B. est tenté de faire coïncider avec le développement du bouddhisme, elles ont dû réciproquement se pénétrer.

Le *Sâmavidhâna* est-il un vieux brâhmaṇa transformé en sûtra, ou bien un sûtra accepté finalement comme un brâhmaṇa ? Pourquoi, dans le 1er cas, a-t-il continué à faire partie de la *çruti* ou littérature révélée ? Dans le 2e cas, comment s'y est-il fait admettre ? A quelle époque enfin faut-il placer ce classement qui, de toute façon, semblerait avoir coïncidé avec la dernière rédaction du livre ? C'est ce que nous ignorerons peut-être toujours. M. B. se fondant d'un côté sur la mention des 8 brâhmaṇas du Sâmaveda par Kumârilabhaṭṭa, de l'autre sur la non-mention de ces mêmes brâhmaṇas par l'auteur des *Phullasûtras*, dont ils auraient cependant dû attirer l'attention comme n'étant pas accentués, propose comme limites extrêmes des dates assignables à la rédaction définitive du *Sâmavidhâna* le ve siècle avant et le viie siècle après notre ère ; et telle est notre pauvreté en points de repère, qu'à tenir compte des seules données extérieures, il est impossible d'affirmer de ces limites, si espacées qu'elles soient, et bien qu'il y ait à redire à la façon dont M. B. les a obtenues[1], que [289] le tracé en est trop large. Les preuves internes, il est vrai, permettent de les resserrer, et nous ne risquerons pas de nous tromper de beaucoup en admettant comme époque approximative la limite supérieure de M. B. Tout, en effet, dans le *Sâmavidhâna*, son caractère hybride, l'absence d'archaïsmes, la forme aussi bien que le fond, nous reporte à l'époque de la dernière transformation de la littérature vé-

1. Le fait que ces brâhmaṇas, bien que non accentués, ne sont pas mentionnés dans les *Phullasûtras*, ne me paraît pas aussi concluant qu'à M. B. S'ils ne le sont plus, ils ont pu l'être. Du moins pour l'un d'eux, le *Tâṇḍya*, qui aujourd'hui n'a pas plus d'accents que les autres, avons-nous le témoignage exprès des *Bhâshikasûtras* qu'il a été autrefois accentué. Vid. F. Kielhorn, *Indische Studien*, X, 421. Je fais cette réserve, parce que l'observation de M. B. s'adresse à tous les brâhmaṇas du Sâmaveda. Quant au *Sâmavidhâna* dans sa forme actuelle, il va de soi que ce serait une étrangeté, s'il avait eu jamais des accents. — La manière dont M. B. obtient le ve siècle avant J.-C. comme l'époque possible de l'auteur des *Phullasûtras*, Vararuci-Kâtyâyana, n'est pas non plus à l'abri de toute objection. Il y arrive en adoptant comme démontrées les dates que feu Goldstücker a assignées à Pâṇini et à Patañjali entre lesquels se place cet écrivain ; c'est-à-dire qu'il met Pâṇini avant Buddha et Patañjali vers 140 av. J.-C. Or de ces deux dates la 1re est peu probable et la 2e est loin d'être sûre.

dique et des empiètements du bouddhisme. La mention des *Bhûtas*, III, 7, 9 ; de *Vinâyaka*, I, 4, 18 ; *Skanda*, I, 4, 19 ; *Dhanvantari*, I, 3, 7 ; *Mâṇibhadra*, III, 3, 3 ; *Mahârâja* (nom d'une divinité), III, 3, 5 ; *Vasuki*, ibid. ; *Vishvaksena*, III, 9, 8, mène au même résultat. Tout le lexique est à l'avenant : des termes tels que *bhaiksha*, I, 4, 1 ; III, 7, 3 ; *pakshiṇî râtri*, I, 5, 8 ; *pârâyaṇa*, I, 5, 14 ; *âṭhaka*, I, 8, 13 ; *maṭha* et *kamaṇḍalu*, III, 9, 1 ; la gradation *nagara*, *nigama*, *grâma*, *goshṭha*, *agâra*, II, 4, 2 nous reportent en pleine littérature sûtra [1]. La courte liste de docteurs, ou *vaṃça*, qui clôt l'ouvrage, et surtout le désordre dans lequel se suivent quelques-uns de ces noms nous obligeraient même à descendre très bas dans cette littérature, si nous n'avions la ressource de regarder ce morceau comme une addition faite après coup.

D'après ce qui précède on a pu se faire une idée de tout ce que M. B. a apporté de saine critique et de solide érudition à l'élucidation de tous les problèmes que soulève le *Sâmavidhâna*. La reproduction du texte même de l'ouvrage et du commentaire n'a pas été de sa part l'objet de soins moins consciencieux. Les variantes sont chaque fois consignées au bas de la page. Les nombreuses citations que contient le commentaire ont été régulièrement mises entre guillemets et, autant que possible, identifiées. En quelques endroits cependant ces indications manquent. Ainsi p. 43, ad I, 8, 3, *yâvato'çvân pratigrihṇîyâd* et *prajâpatir varuṇâyâçvam*, etc. [2] ; p. 68, ad II, 7, 9 *yad vâ prâçnîyâd* paraissent être des citations et auraient dû être indiqués par des guillemets. *Âtmâ vâ idam eka evâgra asît*, p. 2, ad I, 1, 1, est emprunté à Aitar. Up., I, 1, 1 ; *sâ ca sad eva saumyedam*, ibid., pourrait bien être une corruption de Chândog. Up. VI, 2, 1 ; *taṃ tv aupanishadam purusham*, p. 13, ad I, 2, 5, est pris de Bṛih. Âr. Up. III, 9, 26.

M. B. s'est particulièrement attaché à identifier tous les *mantras* prescrits dans le texte. Le *Sâmavidhâna* les cite non d'après le Sâmaveda de nos éditions, c'est-à-dire les *Ârcikas*, mais d'après les *Gânas* [3] et la plupart du temps sous leurs noms liturgiques.

1. La lexicographie trouve à glaner dans le Sâmavidhâna. Parmi les mots qui manquent dans le Dictionnaire de St-Pétersbourg ou qui n'y sont pas appuyés d'exemples, je note *vârdhushi* (dans le sens de usure, gain) I, 6, 8 ; *kaumbhya* II, 2, 3. II, 8, 4 ; *âmayâvya* II, 2, 3 ; *uḍaṅgava* (= dhânyaviçesha) II, 8, 5 ; *anaṅgamejaya* III, 7, 10 ; *antariksha* (dans le sens de antarikshacârin) III, 9, 1.

2. Ces deux passages sont empruntés à *Taittir. Saṃh*, II, 3, 12.

3. Il est à remarquer que ceux de ces mantras qui manquent dans les Ârcikas, mais figurent dans le Ṛigveda, se retrouvent presque tous dans la *Naigeyaçâkhâ*.

Ce fait a fourni à M. B. l'occasion d'entrer dans quelques détails au sujet du Sâmaveda et des rapports réciproques de ses différentes Saṃhitâs encore si peu connues. Ce qu'il nous en dit laisse aisément voir qu'il possède sur cette matière les connaissances les plus étendues. Peut-être M. B. [290] qui paraît s'être fait une spécialité de ce Veda, voudra-t-il un jour reprendre ce sujet, et nous renseigner sur la position exacte du Sâmaveda par rapport aux écrits qui en dépendent, ainsi que par rapport au culte et à la liturgie, questions jusqu'ici fort obscures et infiniment plus compliquées qu'elles ne le sont pour le Ṛig et le Yajus.

L'exécution matérielle du livre est élégante et du meilleur effet. Le texte est imprimé en devanâgarî, le commentaire en caractères romains. M. B. regrette cet arrangement qu'il considère comme une méprise. Il se peut en effet que la revision des épreuves en soit devenue plus laborieuse. Mais je doute que ses lecteurs partagent son regret. Le livre y a certainement gagné sous le rapport de la commodité. Le texte se détache bien et, quant au commentaire, le caractère romain offrait de bien autres facilités que le devanâgarî pour l'emploi des guillemets et la résolution du sandhi, si utiles l'un et l'autre là où il s'agit avant tout de lire vite. La correction, du reste, ne paraît pas en avoir souffert. Malgré les circonstances défavorables dans lesquelles a dû se faire la revision des épreuves, les fautes, en somme, sont peu nombreuses et, proportion gardée, il y en a peut-être moins dans le commentaire que dans le texte. En voici quelques-unes qu'il faudra corriger : p. 7, l. 5, il faut lire *trishṭubhi ;* p. 17, 3, *âdityam ;* p. 26, 13, *pṛishṭhopatâpa ;* p. 33, 6 infra, *brûyât ;* ibid. 4, *vâcayitvâ ;* p. 34, 22, *çiraḥkapâlî* en un mot ; p. 39, 20, il manque un ' devant *paçyato ;* p. 47, 8 et 49, 1, *varuṇa pâçam* en deux mots ; ou bien l'Âraṇyaka Saṃhitâ aurait-elle pour ce vers une leçon spéciale ? p. 48, 10, *sampadyate ;* p. 53, 15, *maṇim ;* p. 58, 16, *sauvarṇîm ;* p. 69, 10 infra, *madhukam ;* p. 72, 5, *ccâ te jâtam ;* p. 82, 15, *adṛishṭa ;* p. 84, 12, *pûryamâṇeshu ;* ibid. 21, *prokshya ;* p. 91, 6, *âhuti ;* ibid. 12, *vṛiçca ;* p. 94, 3, *varshâṇi ;* p. 99, 1, *kramaṇam.*

Le 2e volume, qui contiendra la traduction, les notes et l'index, doit suivre sous peu. Nous l'attendons avec impatience, surtout les notes, qui achèveront, nous n'en doutons pas, de faire de cette édition du *Sâmavidhâna* une des publications les plus complètes et les plus soignées qui se soient produites depuis quelques années dans le domaine de la littérature védique.

Indische Studien. Beitræge für die Kunde des indischen Alterthums, herausgegeben von Dr. Albrecht Weber. XIII Band. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1873. In-8°, 502 p.

(*Revue critique*, 28 février 1874.)

[**129**] Ce nouveau volume des *Indische Studien* est tout entier de la main de l'éditeur. La forme fruste et peu achevée sous laquelle M. Weber a l'habitude de communiquer ses recherches au public ne doit pas nous empêcher de rendre hommage à son incomparable activité, à sa critique toujours en éveil et à ce don d'ubiquité qui lui permet de faire front à la fois sur tous les points de la ligne si étendue des études indiennes. Les délicats, qui veulent un certain fini jusque dans les choses d'érudition, peuvent éprouver parfois une sorte d'impatience devant ces pages qui ressemblent trop souvent à un étalage encombré ; les moins difficiles y souhaiteraient un peu plus de choix et une distinction plus sévère entre des notes de brouillon et une rédaction définitive. M. W. est un mineur habile et infatigable : il pousse ses galeries en tous les sens ; pas un filon ne lui échappe. Il ne se donne pas toujours le temps de transformer son minerai en lingots, mais il en fait l'essai avec une sagacité merveilleuse ; il le trie et le classe consciencieusement ; la marchandise est toujours à son titre et de bon aloi ; seulement, pour que rien ne se perde, il nous livre quelquefois le déblai pardessus le marché. Cette manière de travailler et d'écouler pour ainsi dire ses produits au jour le jour présente du reste, à côté de quelques défauts, des avantages incontestables. M. W. n'est pas seulement un intrépide enregistreur de faits nouveaux, il est aussi un interprète et un critique de premier ordre. Il est à la fois pétri de doute et prompt à l'hypothèse. Grâce à lui toutes les questions demeurent constamment ouvertes et la moindre occasion de les tenir au courant est aussitôt mise à profit. Il en résulte que son indispensable recueil présente en quelque sorte le bilan toujours exact et maintenu à jour de tout ce qui concerne l'archéologie indienne ou, plus proprement, védique. L'écueil inévitable est un certain désordre ; mais M. W. y remédie par des renvois multipliés

et par des index qui sont des modèles d'exactitude et de bonne disposition.

Le volume XIII comprend quatre mémoires. Le premier traite du *Padapâṭha* de la *Taittirîya-Saṃhitâ*. C'est une addition très estimable à l'édition de cet ouvrage contenue dans les volumes XI et XII du même recueil. M. W. y soumet à une étude approfondie les prescriptions données sur le sujet par le *Taittirîya-Prâtiçâkhya*, en les rapprochant de l'usage des textes et en les comparant avec la doctrine des autres *Prâtiçâkhyas* sur la même matière. Pour ne citer qu'un [130] exemple des considérations intéressantes et variées qu'il a su rattacher à ces données arides, j'indiquerai le relevé, à la page 61, des verbes traités comme simples par la langue dès la plus haute antiquité, et qui en réalité n'en proviennent pas moins d'une racine verbale jointe à une préposition. La revue méthodique de toutes les anomalies, de toutes les particularités, soit orthographiques, soit grammaticales, que présente le texte de ce Veda est du reste un travail d'ensemble plus complet que tout ce qui a été fait jusqu'ici pour les autres *Saṃhitâs*. A la fin du mémoire un double appendice contient une liste d'errata pour le texte de la *Taittirîya-Saṃhitâ* publié dans les deux volumes précédents, et des renseignements plus précis au sujet de la *Maitrâyaṇî-çâkhâ* que nous ne connaissions jusqu'ici que par les indications de M. Haug. Il en résulte que cet ouvrage, tout en participant aux caractères généraux du *Yajus Noir*, en est une rédaction parfaitement indépendante.

Le deuxième mémoire est la reproduction, avec un très petit nombre de changements, de la traduction annotée du deuxième livre de l'*Atharva-Saṃhitâ*, déjà publiée par M. W. dans les comptes rendus mensuels de l'Académie de Berlin, 1870.

Le troisième contient la suite de son exposé des cérémonies védiques, commencé dans le tome X, principalement d'après les sûtras du *Yajus Blanc*, autour desquels viennent se grouper les indications empruntées aux autres écrits rituels avec une abondance à laquelle il n'était donné sans doute qu'à M. W. d'atteindre. Cette suite traite de l'*Agnicayana*, c'est-à-dire de l'édification de l'autel pour les sacrifices du Soma.

Mais le morceau le plus important du volume est sans conteste le dernier, dans lequel M. W. a réuni et groupé les résultats que lui a donnés le dépouillement du *Mahâbhâshya* de Patañjali. Cet ouvrage, qui vient enfin d'être publié en entier dans l'Inde par

Râjârâmaçâstrin et Bâlaçâstrin, a sur beaucoup d'autres le précieux avantage d'être à peu près daté, et cela suffit pour donner une valeur exceptionnelle aux indications historiques, soit directes, soit indirectes, qu'il peut contenir. D'un autre côté le petit nombre des exemplaires parvenus en Europe, et la nature même de ce vaste recueil d'arguties grammaticales, l'empêcheront toujours de se répandre parmi nous et, selon toute apparence, bien peu, même parmi les spécialistes, se sentiront le courage d'aborder directement l'étude de ses 1016 pages in-folio. C'est donc un service de premier ordre que M. W. a rendu aux études indiennes en soumettant à un premier triage le contenu du « Grand Commentaire », et il n'est que juste de dire que ce service, nul peut-être ne pouvait le rendre aussi bien que lui.

Il résulte de l'examen de M. W. que l'appréciation du *Mahâbhâshya* donnée il y a une douzaine d'années par Goldstücker dans son « Pâṇini » se trouve pleinement confirmée et, en particulier, que le synchronisme découvert par ce savant et qui permet de placer la rédaction de l'ouvrage dans la deuxième moitié du IIe siècle avant notre ère, s'il ne s'impose plus avec la même rigueur, reste somme toute debout. Du moins M. W. n'a-t-il pas trouvé de nouveaux faits décisifs en faveur des doutes émis par lui-même à cet égard, soit contre [131] Goldstücker, dans les *Indische Studien*, t. V, soit contre Râmkṛishṇa Gopâl Bhandarkar, dans l'*Indian Antiquary*. Partout ailleurs que dans l'Inde, ce ne serait point là, à vrai dire, une date ; mais ici c'en est une.

Bien que le *Mahâbhâshya*, relativement à sa masse, paraisse assez pauvre en données archéologiques et même grammaticales, et que d'autre part M. W. ne prétende donner que les résultats sommaires et nullement complets d'un premier examen, la moisson de faits nouveaux et intéressants qu'il a recueillis et soigneusement groupés n'en est pas moins très abondante. Je n'essaierai pas de le suivre dans le détail, même de loin ; un pareil travail ne s'analyse pas. Il suffira de dire qu'il n'est peut-être pas un chapitre de l'histoire de la vieille littérature qui n'en reçoive quelque lumière. Il n'est plus possible de douter, par exemple, de l'existence d'une littérature dramatique assez développée dès l'époque de Patañjali. Le spectacle était relevé par des danses et par des chants ; les sujets, à en juger par les exemples recueillis par M. W., étaient empruntés de préférence à la légende de Kṛishṇa, et ainsi se trouve confirmée de la manière la plus brillante

la supposition de Lassen que les origines du drame indien sont à chercher dans le culte de ce dieu, à peu près comme celles du drame grec se rattachent au culte de Bacchus. De même il y avait dès lors un ensemble de récits épiques répondant à peu près au *Mahâbhârata* et déjà placés, selon toute apparence, sous le nom de Vyâsa, tandis que les témoignages semblent manquer pour le *Râmâyaṇa*.

Je ne puis m'empêcher de faire observer à cette occasion que la tendance actuelle de procéder par la preuve négative et de reculer aussi bas que possible la littérature profane de l'Inde risque d'aboutir à des résultats aussi exagérés en sens inverse que l'opinion d'autrefois, qui, à priori, lui assignait une antiquité fabuleuse. Déjà les recherches de M. Hall ont établi qu'on était allé trop loin sous ce rapport pour la poésie raffinée de Kâlidâsa, et il se pourrait bien qu'il en fût de même pour celle qui semble l'avoir précédée : à force de s'enquérir de la plus basse limite assignable, on finit par se renfermer dans un espace dans lequel on étouffe. C'est en tous les cas un fait singulier, que chaque fois que nous rencontrons une énumération d'œuvres ou de genres littéraires, quelque chose qui ressemble à un catalogue, nous retrouvions à peu près les mêmes données, et on a peut-être un peu abusé de l'explication que dans ces cas les mêmes titres désignent des œuvres tout à fait différentes. Ne suffirait-il pas d'admettre, comme les faits nous y obligent du reste, que ces œuvres ont considérablement varié, qu'à travers de longues époques et dans un pays qui n'a jamais eu la notion bien exacte du livre en tant que production personnelle, elles ont, pour m'exprimer ainsi, fait la boule de neige, et cela à un degré inconnu dans nos littératures ? Il en est particulièrement ainsi du *Mahâbhârata*, pour lequel la recherche d'une limite supérieure un peu précise me paraît à peu près chimérique. Les inductions tirées de la différence des idées et des coutumes, ce qu'on appelle en général les preuves internes, ne comportent pas toujours la rigueur qu'on veut bien leur prêter. L'Inde ne semble jamais avoir été réduite à une norme commune ni à [**132**] une seule et uniforme manière de penser. Vouloir d'ailleurs ramener les œuvres d'un passé si lointain et si imparfaitement connu à une chronologie purement logique, c'est supposer que ce passé lui-même a été logique et conséquent dans toutes ses manifestations : or c'est là une supposition que l'expérience de l'histoire n'autorise guère. C'est ainsi qu'on a attaché, et avec raison,

une grande importance au fait que beaucoup de légendes de l'épopée se retrouvent dans les écrits védiques et, dans ce cas, presque toujours sous une forme bien différente. On en a conclu que la forme védique est régulièrement et forcément la plus ancienne. Mais à quels résultats n'arriverions-nous pas par exemple pour notre moyen âge, si, en l'absence de toute chronologie positive, nous entreprenions d'y réduire toutes choses à l'unique échelle de la littérature scolastique ? Or les neuf dixièmes du Veda sont de la littérature scolastique. Pour ne citer qu'un cas, j'ai quelque peine à croire que le Kṛishṇa Devakîputra de la *Chândogyâ-Upanishad* soit réellement une figure plus ancienne que le Kṛishṇa épique, et il en est ainsi de bien d'autres. Je ne serais donc pas aussi disposé qu'on l'est d'ordinaire à tenir pour interpolée la mention du *Mahâbhârata* qui se trouve dans les *Gṛihyasûtras* d'Âçvalâyana et, à tout prendre, puisqu'il faut bien se représenter les choses comme s'étant passées d'une certaine façon, c'est encore l'exposition faite autrefois et maintenue jusqu'à ces derniers temps par Lassen, qui me semble s'accorder le mieux avec l'ensemble des faits.

A. C. Burnell. **The Devatâdhyâyabrâhmaṇa** (being the fifth brâhmaṇa) of the Sâmaveda ; the Sanskrit text edited with the Commentary of Sâyaṇa, an Index of words, etc. Mangalore, printed by Stolz et Hirner, Basel Mission Press. 1873. In-8°, xij-16-vj p. (tiré à 60 exemplaires).

(*Revue critique*, 21 mars 1874.)

[**177**] En appréciant récemment[1] l'excellente édition du *Sâmavidhâna* que nous a donnée M. Burnell, je n'avais qu'incomplètement connaissance de l'étendue des services que ce laborieux savant allait rendre à l'étude du Sâmaveda. Je parlais alors de deux brâhmaṇas appartenant à ce Veda, le 8e et le 3e (*Vaṃça* et *Sâmavidhâna*) comme venant d'être publiés par ses soins. Depuis, M. B. y a

1. *Revue critique* du 1er novembre 1873 (cf. ci-dessus, p. 68).

ajouté le 5e, le *Devatâdhyâya;* de plus, le 4e, l'*Ârsheya*, et le 2e, le *Shaḍviṃça*, sont annoncés comme étant sous presse et devant paraître prochainement. Ainsi, à l'exception de la *Saṃhitopanishad* et des parties du *Chândogyabrâhmaṇa* non comprises dans l'Upanishad de ce nom, tous les huit brâhmaṇas du Sâmaveda seront sous peu à notre disposition, et, de ces vieux textes, 5 sur 8 seront dus à M. B.

Pour bien apprécier cette activité, il faut considérer que ces publications ne constituent qu'une partie des travaux de M. B., lesquels s'étendent à la fois à plusieurs autres branches de l'archéologie indienne, et qu'elles ne se réduisent pas à de simples collations et reproductions de manuscrits, mais que les textes y sont présentés avec un appareil critique complet, accompagnés de traductions, s'il y a lieu, et toujours de la discussion approfondie de toutes les questions qu'ils soulèvent. Il ne faut pas oublier surtout que l'auteur travaille dans l'Inde, sous un ciel énervant et au milieu d'occupations professionnelles absorbantes. Lui-même, il juge son œuvre sans enthousiasme ni complaisance. « L'histoire de l'esprit humain dans l'Inde, dit-il dans son Introduction, mérite d'être poursuivie et mise en lumière, mais le seul moyen d'arriver à cette fin est une littérature en elle-même le plus souvent repoussante. Que celle-ci, la littérature sanscrite, est à peu près morte dans l'Inde, c'est là un fait qui a été trop souvent attesté et avec de trop bonnes raisons pour qu'on puisse le mettre en question, et il est également connu que, d'ici à un petit nombre d'années, presque tous les manuscrits auront disparu. Ceci doit me servir d'excuse pour imprimer [178] le Devatâdhyâya et d'autres traités semblables, qui auront peut-être un jour une valeur qu'il est à peine possible d'entrevoir à présent. » L'auteur, on le voit, n'est pas porté à surfaire les choses. Si c'est là toutefois le motif qui l'a engagé à ne faire tirer sa publication qu'à 60 exemplaires, je le regrette. Il me semble que dès maintenant elle n'est pas pour nous aussi dépourvue de valeur qu'il veut bien le dire et il m'en fournit lui-même les meilleures preuves par les considérations qu'il y rattache dans sa Préface.

Si le *Devatâdhyâya* était isolé, il serait en effet bien difficile d'y trouver le moindre intérêt. Mais il fait partie de cette singulière littérature du Sâmaveda, dont la bigarrure et les apparences suspectes jettent un jour si curieux sur les origines et la formation du canon védique. Comme le *Sâmavidhâna*, il est un intrus dans

la littérature des Brâhmaṇas. Comme lui, il ne porte pas de nom, n'a d'autre titre que l'énoncé de son contenu et ne se rattache ainsi à aucune de ces écoles, dont la seule mention est une garantie de longue et authentique tradition. Enfin, s'il ne présente pas comme lui toutes les marques d'un *Sûtra* bien caractérisé, il appartient, par contre, par sa composition fragmentaire, par son peu d'étendue et par toute sa forme, à cette classe d'écrits qui, pour les autres Vedas, sont rejetés parmi les *Pariçishṭas*.

L'opuscule, qui n'a environ qu'une centaine de lignes, est divisé en 4 *khaṇḍas*. Le premier, qui répond seul au titre (chapitre des Divinités, titre qui, pour le dire en passant, semblerait indiquer que l'ouvrage n'est qu'un fragment), a pour objet de déterminer la divinité d'un *Sâman* d'après le caractère de son *nidhana* ou refrain. Ces indications ne sont pas seulement insuffisantes à cause de l'indétermination des exemples proposés, comme le fait remarquer M. B., mais aussi parce que la terminologie dont il est fait usage est, pour moi du moins, vague, et que le commentaire de Sâyaṇa ne fait à peu près rien pour la préciser. A la fin se trouve une courte spéculation mystique spécialement qualifiée d'*upanishad*.

Le 2e khaṇḍa assigne aux principales variétés métriques une couleur (*varṇa*) et, à quelques-unes, une divinité spéciales. Ces attributions reviennent si souvent dans les livres védiques, et avec de telles variations, qu'il est difficile d'y voir autre chose que des fantaisies individuelles, et qu'il n'y aurait aucun intérêt à les identifier d'un écrit à l'autre.

Le 3e, dont une partie est en çlokas, débute par une série d'étymologies relatives aux noms des mètres védiques. Ce passage, qui a un intérêt grammatical, se retrouve à peu près textuellement chez Yâska, Nir. VII, 12-13, et M. B. estime, non sans apparence de raison, que nous avons ici l'original dont les paragraphes du Nirukta ne seraient qu'une copie amendée. A la fin du chapitre, les félicités célestes et une renaissance privilégiée dans un autre kalpa sont promises à celui qui, pour chaque *sâman*, « connaît l'objet des ṛishis », *ṛishîṇâṃ vishayajñaḥ*. Ces mots qui, en admettant une construction peu sévère, peuvent aussi signifier « celui qui connaît les ṛishis et l'objet des sâmans » renfermeraient peut-être alors, selon la remarque de Sâyaṇa, une allusion à un autre brâhmaṇa du Sâmaveda, l'*Ârsheya*, qui précède en effet immédiatement le *Devatâdhyâya* dans [179] la liste reçue, et

cette allusion ne serait pas sans valeur, vu l'isolement de ces écrits, qui semblent absolument s'ignorer les uns les autres.

Le 4e et dernier khaṇḍa est une énumération mystique des membres (*aṅga*) de la *Sâvitrî* assimilés à différentes divinités.

Il ressort de cette courte analyse que le *Devatâdhyâya* est une marqueterie de morceaux de nature et d'origine très diverses. M. B. estime que le 1er khaṇḍa, où il relève quelques archaïsmes, est en effet un fragment authentique de brâhmaṇa, et, si le commencement du 3e a réellement servi de source à Yâska, il remonterait, lui aussi, à une époque passablement reculée. Mais, comme le dit fort bien M. B., « il en est de la littérature védique, comme des formations alluviales en géologie : l'âge doit se calculer d'après l'ancienneté du dépôt et non d'après celle des fragments de formation antérieure, qui peuvent çà et là s'y trouver contenus ». Quel est donc l'âge du dépôt ou, en d'autres termes, de la rédaction du Devatâdhyâya tel que nous l'avons ? M. B. n'hésite pas : il affirme qu'elle ne saurait être antérieure au IVe siècle de notre ère.

La réponse est nette, mais elle ne me satisfait pas, et voici pourquoi. Il est vrai que nous ne savons pas à quelle époque remonte au juste la distinction tranchée de la *Çruti* et de la *Smṛiti*, ou de la littérature révélée et de la littérature purement humaine. Mais elle paraît vieille : elle est supposée par les plus vieux textes de la Mîmâṃsâ, pour qui un brâhmaṇa est toujours une partie du Veda, c'est-à-dire un texte éternel et révélé. Un pareil texte pouvait se perdre, il est vrai, et se retrouver par le fait d'une révélation nouvelle. La porte restait donc largement ouverte à l'introduction d'œuvres apocryphes et forgées après coup. Et qu'on ne se soit pas fait faute d'en profiter, nous le voyons par les Upanishads, dont la fabrication s'est certainement continuée sur une grande échelle pendant une bonne partie du moyen âge. Mais dans ce cas nous pouvons toujours entrevoir le but de la fraude, à savoir quelque nouveauté à introduire. En serait-il de même pour le pauvre et insignifiant *Devatâdhyâya ?* Aussi au lieu de le faire descendre à une époque où la théologie brahmanique avait déjà fourni une longue carrière, où le canon était certainement fermé et où il faudrait admettre un cas de fraude peu probable, semble-t-il plus naturel de le rapprocher des temps où les cadres de la littérature sacrée étaient encore flottants. Les vues ingénieuses et en partie neuves de M. B. sur la formation du canon védique ne me semblent pas inconciliables avec les observations précédentes. D'après lui, ce canon

serait l'œuvre des Mimamsistes et des Védantistes, les premiers s'étant occupés de préférence du Ṛig et du Yajus, et les deuxièmes du Sâma, ce Veda étant relié moins étroitement que les autres avec la partie pratique du culte, et se prêtant mieux à la spéculation.

Cela paraît en effet assez probable. Avec la décadence du vieux culte, aux approches du bouddhisme, le casuiste érudit, le polémiste, le philosophe gagnant journellement en crédit ce que perdait le prêtre officiant, ces deux personnages qui, si longtemps, n'en avaient fait qu'un dans les anciens collèges védiques, durent tendre à se séparer. Au IIe siècle avant notre ère, du temps de Patañjali, le lien [180] originaire qui les avait unis devait être fort relâché, puisqu'il a cru devoir nous dire qu'on pouvait être à la fois l'un et l'autre[1]. Aussi, quand le brahmanisme rassembla ses forces pour faire tête à l'ennemi, est-ce aux plus considérés de ses représentants, aux docteurs de la Mîmâṃsâ et du Vedânta, que dut naturellement échoir le premier rôle dans la lutte, ainsi que le soin de réunir et de coordonner les vieux écrits. Cette direction, une fois qu'ils l'eurent prise, ils ne la perdirent plus. Un nouvel enseignement dut s'établir sous leurs auspices, devant lequel la tradition des vieilles çâkhâs védiques finit par s'éteindre. Tout ce qui a subsisté de la vieille littérature leur est dû, de même qu'ils sont en majeure partie responsables de ce qui s'en est perdu. Un ouvrage faisait-il trop manifestement double emploi, ne les intéressait-il pas au point de vue de leurs doctrines ou leur était-il contraire, ils cessaient, si la chose était possible, de l'enseigner et de le commenter : c'était le condamner à périr. Les indices ne manquent pas de cette double action des deux écoles qui se partageaient l'orthodoxie, l'une ritualiste et conservatrice, l'autre spéculative avec des tendances sectaires. Seulement il s'agit de se mettre d'accord sur la manière dont elle s'est exercée. Si, au commencement, ces deux écoles ont pu influer non seulement sur la conservation, mais aussi sur la composition des écrits védiques, il a dû arriver un temps où, pour maintenir l'autorité même des œuvres anciennes, elles ont dû cesser d'en créer de nouvelles. Or ce temps, passé lequel on n'aura plus fabriqué de brâhmaṇas que par fraude pieuse et au-dessous duquel par conséquent il paraît difficile de faire descendre le *Devatâdhyâya*, a dû suivre d'assez près, ce me semble, les pro-

1. V. l'analyse du Mahâbhâshya par M. A. Weber, *Indische Studien*, XIII, p. 438.

grès inquiétants du bouddhisme, ce qui nous reporterait à presque autant de siècles avant que M. B. en admet après J.-C.

Je suis le premier à reconnaître toute l'incertitude de cette espèce de raisonnements généraux. Ils n'ont de valeur que faute de mieux, et devant le moindre argument de fait, ils doivent disparaître. Or c'est un argument de ce genre que M. B. croit trouver dans la fin du troisième khaṇḍa : « Celui qui, discernant l'objet des ṛishis, est délivré de ce corps, après avoir franchi les ténèbres, est magnifié dans le ciel. — Ce qui est appelé le jour de Brahmâ, lequel embrasse mille yugas, tout ce temps il resplendit au haut des cieux, comme le soleil au firmament. — Ensuite, au commencement du Kṛitayuga, purifié par la vertu du Veda, ṛishi glorieux, omniscient et ferme, il renaît avec le souvenir (de ses existences passées) ». Ce passage implique le système des *yugas* tel qu'il se trouve dans Manu et dans les Purâṇas. Or ce système repose sur des données astronomiques qui d'après M. B. n'ont pas pu être introduites dans l'Inde avant le IVe siècle de notre ère.

S'il ne s'agissait en ceci que de la date du *Devatâdhyâya*, la question serait de minime importance. Mais la proposition de M. B. porte évidemment beaucoup plus loin. Elle ne va pas à moins qu'à faire rejeter en deçà du IVe siècle tout ouvrage où le système des yugas se trouve nettement mentionné. D'un [181] autre côté les points de repère chronologiques sont si rares dans la littérature indienne, que la tentation est bien forte d'admettre tout ce qui en offre l'apparence. C'est plus qu'il n'en faut pour que l'argument de M. B. doive être examiné de près et pour lui-même.

On ne voudra pas contester, je pense, les prémisses de M. B., à savoir que l'astrologie indienne, telle qu'elle est exposée par Varâha Mihira, est empruntée à des sources grecques de la fin du IIIe siècle[1]. Mais ceci, une fois accordé, nous laisse encore loin des yugas. Essayons de nous en rapprocher. Si de l'astrologie de la *Bṛihatsaṃhitâ* et du *Laghujâtaka* nous passons à l'astronomie qui lui sert de base, qui est celle du *Sûryasiddhânta*, nous arrivons à une conclusion semblable, mais déjà avec quelques res-

1. L'établissement de ce point d'histoire est mis par M. B., peut-être avec trop de complaisance, sous le nom de M. Jacobi. Sans vouloir contester le mérite de la petite dissertation « De Astrologiæ indicæ Hora appellatæ originibus, Bonn, 1872 », je ne puis m'empêcher de trouver que la part propre à M. Jacobi est bien faible à côté de tout ce qui s'est écrit sur cette matière depuis Colebrooke jusqu'à MM. Kern et A. Weber.

trictions. Tandis que la terminologie et certains détails nous reportent à des écrivains postérieurs à Ptolémée, il ne manque pas non plus d'indices qui ramèneraient plutôt à ses prédécesseurs. L'emprunt en tous les cas n'est pas à nier. Quand chez un peuple qui n'a jamais su observer, qui n'a point de chronologie positive et bien reliée pour une époque tant soit peu ancienne, et qui jusque-là n'a eu qu'une astronomie grossière et totalement différente, on trouve tout à coup plus ou moins exactes, plus ou moins bien comprises l'évaluation des révolutions planétaires, celle de la précession des équinoxes, celle des inégalités périodiques et jusqu'aux constructions géométriques par lesquelles le génie d'Hipparque réussit presque à expliquer ces dernières, il ne reste qu'une chose à faire, chercher à qui ce peuple a pris toutes ces choses qu'il n'a certainement pas trouvées de lui-même[1]. L'emprunt fait à la science grecque est donc flagrant; mais il ne s'ensuit pas que cet emprunt se soit fait en bloc et d'un seul coup. Il est au contraire plus naturel d'admettre une infiltration lente de cette science exotique s'opérant à travers cette longue période pendant laquelle nous voyons des ambassadeurs grecs résider aux cours indiennes, des comptoirs grecs s'échelonner sur les côtes, des rois grecs ou imbus d'idées grecques régner sur des provinces considérables et employer la langue grecque sur leurs monnaies, et où il n'était peut-être pas une cour indigène qui n'eût à son service quelqu'astrologue grec ou plutôt formé à l'école des Grecs, un de ces *yavanâcâryas* dont le nom est resté avec le souvenir. Nous obtenons ainsi pour l'introduction de ces nouveautés étrangères une marge de plusieurs siècles, jusqu'à l'époque d'Hipparque et peut-être même au delà pour quelques-unes d'entre elles, telles que l'évaluation de l'année sidérale donnée par le Sûryasiddhânta, évaluation qui n'est pas tout à fait la même que celle d'Hipparque et de Ptolémée, mais qui tient à peu près le milieu entre la leur et [**182**] celle des Chaldéens[2], et qui par conséquent aurait pu, à la rigueur, arriver dans l'Inde, ainsi que les valeurs des révolutions planétaires, directement de Babylone, soit après, soit même avant Alexandre. Or c'est ici enfin et ici seulement que nous nous retrouvons en présence du système numérique[3] des yugas, lequel se

1. V. à ce sujet les considérations de M. Whitney à la suite du *Sûryasiddhânta* de M. Burgess et surtout les belles *Études sur l'astronomie indienne* de J. B. Biot, Paris 1862.

2. Biot, op. l., p. 29.

3. Je dis numérique afin qu'il soit bien entendu qu'il s'agit ici non de la donnée

rattache en effet à cette évaluation par un rapport si étroit, qu'il faut admettre de deux choses l'une, ou que le système est dérivé de l'évaluation, ou que l'évaluation a été accommodée au système.

De ces deux explications, la première a été mise en lumière par Biot. D'après lui, les Indiens obligés de choisir un point de départ pour leurs calculs, ce qu'on appelle une époque astronomique, et n'ayant point de registre d'observations qui aurait pu leur en fournir une vraie, en prirent une fictive tout à fait dans l'esprit de leurs traditions légendaires, à savoir une conjonction générale du soleil, de la lune et des planètes qui aurait eu lieu au premier méridien céleste, à minuit, à une époque qu'ils regardaient comme la fin des siècles héroïques et le commencement de leur âge de fer. Mais quelque reculé que fût ce point de départ (3102 av. J.-C.), il ne l'était pas assez pour que des calculs fondés sur cette fiction eussent pu s'accorder longtemps avec l'état réel du ciel. Il leur fallut donc remonter plus haut afin de neutraliser l'accumulation des erreurs, et transporter à une époque plus lointaine leur prétendue conjonction. Pour cela ils avaient à ramener d'abord le soleil au même méridien pour l'heure de minuit, ce qui revenait à rétrograder d'une série d'années telle qu'elle contînt un nombre entier de jours, c'est-à-dire étant donnée la durée de leur année sidérale évaluée à $365^{j}\ 15'\ 31''\ 31'''\ 24^{iv}$, de 1080000 années au maximum. Ce nombre leur parut suffisant. En effet, pour admettre une conjonction générale même à cette énorme distance, il fallait sans doute encore faire subir aux mouvements de la lune et des planètes des altérations arbitraires, mais elles se réduisaient à moins de 1/3 de seconde, c'est-à-dire à des quantités qui pendant des siècles devaient se soustraire pour eux à l'expérience. Ce fut donc cette période de 1080000 années qui devint la base du système numérique auquel ils soumirent leurs légendes sur les âges successifs du monde, et qui leur fournit leurs 4 yugas d'une durée totale de 4320000 ($= 1080000 \times 4$) années.

Mais il se pourrait aussi que les choses se fussent passées autrement. Admettons que les valeurs assignées à la durée des yugas doivent leur origine à des combinaisons numériques indépendantes de toute donnée astronomique un peu compliquée, combinaisons

légendaire de périodes plus ou moins longues appelées yugas, donnée qui est bien antérieure dans l'Inde aux origines de l'astronomie positive, mais des 4 yugas affectés des nombres spéciaux avec lesquels, à partir d'une certaine époque difficile à déterminer, ils se présentent dans la littérature.

qui seraient tout à fait conformes à la tournure d'esprit de l'Inde, auxquelles du reste les nombres en question se prêtent de diverses manières, et pour lesquelles nous n'avons que l'embarras du choix. Il n'est pas [**183**] nécessaire du reste de supposer que ces valeurs aient été dès l'abord et absolument les mêmes que celles que nous discutons ici : il suffit d'admettre qu'elles aient été avec les quantités définitivement choisies dans un rapport assez simple pour pouvoir y être ramenées facilement. Supposons ensuite que les Indiens ayant reçu du dehors, de Babylone ou d'une source grecque, la durée de l'année sidérale, aient voulu utiliser pour la fixation de leur époque astronomique fictive le chiffre très commode pour eux de 1080000 années, parce qu'il se prêtait également bien au système de leurs yugas et aux petits calculs qu'ils allaient avoir à entreprendre. L'année chaldéenne de $365^j\ 15'\ 27''\ 30'''$ leur donnait pour le soleil des périodes de 6300, celle d'Hipparque de $365^j\ 15'\ 35''\ 29'''\ 28^{iv},50$ des périodes de 2880000 années. Ni l'une ni l'autre ne pouvait leur convenir; mais à l'aide d'un très petit changement, en ajoutant à l'une ou en retranchant de l'autre moins de 1 m. 1/2, ils obtenaient la valeur admise par le Sûryasiddhânta, laquelle amenait la concordance voulue[1]. Je ne dis pas que les choses se soient passées, mais seulement qu'elles auraient pu se passer ainsi. La première explication est certainement plus commode à première vue. Le fait d'altérer de parti pris la durée de l'année pour l'adapter à des hypothèses chimériques, est particulièrement une supposition qui répugne à toutes nos idées. Mais la conscience scientifique moderne n'est pas une mesure toujours applicable dans le milieu où nous nous trouvons ici. Ne faut-il pas, même dans l'hypothèse de Biot, admettre des altérations semblables pour les valeurs assignées aux révolutions de la lune et des planètes ? Il y a du reste plusieurs circonstances à faire valoir en faveur de la 2e explication. Comment se fait-il par exemple que l'année du Sûryasiddhânta ne soit exactement ni celle des Chaldéens, ni celle d'Hipparque, ni même une moyenne arithmétique entre les deux, quand cependant la détermination de cette moyenne

1. La quantité à ajouter ou à retrancher se détermine à l'aide d'un calcul très simple. Il suffit de faire en sorte que les fractions exprimant les parties de jour aient le nombre 1080000 pour plus petit dénominateur commun. Je ne me dissimule pas que les Indiens, quel qu'ait été le point de départ, l'année grecque, l'année chaldéenne ou une moyenne entre les deux, auraient pu dans ce cas s'arrêter à des corrections moindres. C'est là certainement, dans l'hypothèse proposée, un fait singulier et que je ne me charge pas d'expliquer.

était la chose du monde la plus simple ? Si ce n'est pas là le fait d'une altération arbitraire, d'où les Indiens auraient-ils pris cette année ? Car qu'ils l'aient déduite eux-mêmes par l'observation, on ne voudra guère le soutenir. De plus, il faut remarquer que les yugas chez Manu sont composés non pas d'années sidérales, mais d'années lunisolaires vagues de 360 jours, et que toute son exposition repose sur ce facteur-là. Enfin la supposition qui fait dériver le système élaboré des yugas de données astronomiques étrangères se trouverait encore bien plus compromise, s'il fallait admettre avec quelques-uns que le texte de Manu ne connaît qu'un système de 12.000 ans.

Quoi qu'il en soit de ces deux explications, il faut admettre l'une ou l'autre. Dans le 1er cas, le système des yugas est postérieur à l'introduction dans l'Inde [184] de données astronomiques grecques ou chaldéennes, c'est-à-dire postérieur à un fait dont la date flotte entre plusieurs siècles. Dans le 2e cas, ce système est indépendant de ces données, et il a pu en précéder l'introduction d'un espace de temps indéfini. De l'une et de l'autre façon, il ne reste rien du synchronisme admis par M. B.

Nous sommes donc réduits ici, comme dans la plupart des cas, à nous contenter d'une chronologie bien plus vague et purement relative. Le *Devatâdhyâya* et tous les ouvrages qui connaissent le système élaboré des yugas, se placent ipso facto après les ouvrages qui l'ignorent, c'est-à-dire après toute la littérature védique vraiment ancienne. Du moins les informations si complètes réunies par M. Muir (*Sanscrit Texts* I, p. 43 sv.) ne permettent-elles pas de l'attribuer d'une manière positive à aucun écrit de cette espèce. M. B. ne veut pas non plus que Mégasthène l'ait connu et il rapporte à des périodes d'origine bouddhique ce que dit cet auteur des 3 dissolutions successives du monde (Mégasthène, éd. Schwanbeck, p. 151). Les chiffres diffèrent, il est vrai ; mais, ainsi que le fait observer Lassen (Ind. Alterth. I, p. 160, 2e éd.), il n'y a rien de positif à conclure de là. Il est certain que cet auteur a soumis la chronologie indienne à un système de réductions qui paraît lui avoir été propre et qui nous échappe absolument.

Cette question une fois vidée, je n'ai que des éloges sans réserve à donner au travail de M. B. Les variantes sont indiquées, un index réunit tous les mots qui figurent dans le traité, et les quelques erreurs typographiques qu'on pourrait relever sont insignifiantes. P. 14, l. 11, il faut cependant lire *pâṭha*, et p. 15, l. 12

vedanaṃ; p. 8, l. 9, il manque quelque chose dans le commentaire; p. 15, l. 7, au lieu de *vedâḥ*, Sâyaṇa paraît avoir lu *adaḥ* et cette leçon est peut-être plus convenable que celle du texte, si toutefois il est permis de parler de convenance à propos de pareilles niaiseries. Dans son Introduction M. B. a de plus indiqué deux additions à faire à la liste des ouvrages de Sâyaṇa qu'il a dressée dans la Préface de son *Vaṃçabrâhmaṇa*.

A. C. Burnell. **The Vaṃçabrâhmaṇa** (being the eighth brâhmaṇa) of the Sâma Veda, edited together with the Commentary of Sâyaṇa, a Preface and Index of words. Mangalore. 1873. In-8°, xliij-12-xij p., 2 pl. lithogr.

(*Revue critique*, 28 mars 1874.)

(**193**) Ce compte rendu du *Vaṃçabrâhmaṇa* de M. Burnell aurait dû, à la rigueur, précéder celui de son *Devatâdhyâya*. Mais l'ordre dans lequel nous parviennent les œuvres qui s'impriment dans l'Inde n'est pas toujours celui de leur publication. Les monographies de M. B. en particulier sont peu répandues et difficiles à avoir. Par un excès de modestie l'auteur ne les publie qu'à un nombre très limité d'exemplaires : le *Vaṃçabrâhmaṇa* à 100, le *Devatâdhyâya* à 60 seulement[1]. Et pourtant ces petits écrits mériteraient d'être mieux connus. Ils comptent certainement parmi ce que les études indiennes ont produit dans ces derniers temps de plus achevé. Non seulement ils enrichissent notre connaissance d'un bon nombre de faits nouveaux, mais par la variété et par l'importance des questions que l'auteur y discute, ils ont encore une valeur très grande et hors de toute proportion avec l'exiguïté de leur volume, pour l'ensemble de la critique védique.

1. Il en est de même d'une notice très intéressante : *On some Pahlavî Inscriptions in South India*, que M. B. vient de faire imprimer à 50 exemplaires « for private distribution ». Il ressort de ce savant travail un fait complètement méconnu jusqu'ici, à savoir que les communautés chrétiennes du Dekhan ne doivent pas leur naissance à des missions syriennes et nestoriennes, mais sont d'origine persane et probablement manichéenne.

Je me suis assez étendu, à propos du *Sâmavidhâna* et du *Devatâdhyâya*[1], sur les caractères généraux de ces petits brâhmaṇas du Sâmaveda, pour n'avoir point à y revenir ici. Le *Vaṃçabrâhmaṇa* rentre absolument dans la même catégorie. Il se peut que ce soit en effet un vieux débris de quelque brâhmaṇa authentique; mais rien ne nous le garantit. Isolé comme nous l'avons, et réduit à ses proportions actuelles, il est sans analogue connu dans la vieille littérature. Il consiste en deux séries de noms propres qui, à partir du 28e terme de l'une et du 13e de l'autre, se confondent en une seule, et qui sont censées représenter la succession des *âcâryas* ou docteurs du Sâmaveda. L'ordre est ascendant, du disciple au maître, et aboutit en pleine mythologie, par une série de noms divins, à Brahmâ Svayambhû. Par contre, le corps des listes ne ressemble [194] nullement à une compilation arbitraire. Les noms y portent bien l'empreinte des bonnes époques védiques : ceux plus particulièrement propres à l'âge des *Sûtras* y sont peu ou point représentés, et le répertoire se distingue ainsi avantageusement du petit *vaṃça* placé à la fin du *Sâmavidhâna* et même des listes semblables qui se trouvent dans la *Bṛihadâraṇyaka-Upanishad*, et dont la physionomie est bien moins archaïque. Cela n'empêche pas le *Vaṃçabrâhmaṇa* d'être un document singulièrement embarrassant. Nous ne pouvons pas le rejeter, parce que rien ne nous autorise à le déclarer apocryphe; nous ne pouvons pas non plus l'adopter, parce que nous ne savons pas comment l'interpréter. Il est à peu près impossible d'admettre, comme il fait, un enseignement centralisé qui aurait transmis le Sâmaveda comme un tout à travers 60 générations. D'autre part, il ne semble pas non plus que nous ayons là une liste ne comprenant que les docteurs d'une ou de deux *çâkhâs* particulières de ce Veda; car il s'y trouve des noms appartenant à diverses çâkhâs et même à des çâkhâs de Vedas différents. La série, selon la remarque de M. B., paraît tout à fait indépendante de cette théorie des çâkhâs telle que nous la trouvons, par exemple, dans le *Caraṇavyûha*. Dans l'état présent de nos connaissances, c'est donc une énigme dont nous n'avons pas la clef ou, si on aime mieux, une clef dont nous ne savons pas l'usage. Le texte du *Vaṃçabrâhmaṇa* avait été publié du reste depuis longtemps par M. Weber dans les *Indische Studien*, IV. M. B. a donné en plus un certain nombre

1. *Revue critique* du 1er nov. 1873 et du 21 mars 1874 (cf. ci-dessus, p. 68 et 85).

de leçons nouvelles, ainsi que le commentaire de Sâyaṇa. Mais ce n'est évidemment pas là qu'il faut chercher l'intérêt de sa publication. La véritable œuvre ici est la Préface.

Celle-ci se distingue en effet par une trouvaille que M. Weber, dans un article du *Leipziger Centralblatt*, n'a pas hésité à déclarer la découverte la plus importante faite en ces derniers temps sur le champ de la littérature védique. En essayant de reconstituer la biographie du grand commentateur Sâyaṇa, M. B. a démontré par des arguments qui ne laissent guère de prise au doute, que Sâyaṇa n'a pas été, comme on l'a cru jusqu'ici, le protégé et le frère cadet de Mâdhava, mais que ces deux noms ne désignent en réalité qu'une seule et même personne. Sâyaṇa est un pur mot dravidien signifiant « mortel ». C'est un de ces noms à qui on attribue une vertu propitiatoire et que des parents, après la perte successive de plusieurs enfants, donnent à un nouveau-né afin d'écarter de lui le mauvais sort. De plus la terminaison *ana*, ou plutôt *anna*, signifie « frère aîné ». Pour l'une et l'autre raison Sâyaṇa, s'il s'est connu des frères, n'a pu être que le plus âgé. Quand donc il se qualifie lui-même de Mâdhava, de frère cadet ou de *bhoganâtha* de Mâdhava (c'est-à-dire cette portion de Mâdhava-Vishṇu qui perçoit et jouit, celui en qui Mâdhava, l'âme universelle, s'est individualisé), quand il met ses œuvres sous le nom de Mâdhava, ce sont là autant d'expressions allégoriques empruntées à la mystique du Vedânta, et par lesquelles il affirme sa parfaite dévotion à l'être suprême et son identité essentielle avec la seule existence réelle, le premier principe de toutes choses.

Ainsi s'explique la perpétuelle confusion de ces deux noms à propos des mêmes ouvrages, ainsi que l'attribution flottante du surnom de *Vidyâraṇya* appliqué [195] tantôt à l'un, tantôt à l'autre, quelquefois à un 3e personnage, leur maître commun. Sâyaṇa serait donc, des noms du commentateur, celui qu'il reçut en naissant; Vidyâraṇya serait un surnom littéraire et scientifique et Mâdhava quelque chose comme son nom de religion. Sa longue carrière s'étend de 1295 à 1386. Sa famille, originaire des bords de la Kṛishṇâ, fut obligée de fuir devant l'invasion musulmane et vint s'établir à Vidyânagara, où s'organisait alors un dernier centre de résistance à la conquête étrangère. Son père, dont le vrai nom a peut-être été *Veṅkaṭâcârya*, paraît avoir exercé une influence considérable sur la formation du nouvel état, et toute son œuvre à lui-même est au moins autant nationale que théologique. C'est

dans le *maṭha* ou monastère de Çṛiṅgeri qu'il gouverna pendant 55 ans en qualité de *jagadguru* ou de chef suprême de la secte védantiste des *Smârtas*, qu'il composa ses nombreux ouvrages destinés à former une sorte d'encyclopédie scientifique, religieuse et patriotique, vain mais touchant effort de la pensée de l'Inde essayant de se retremper à ses sources et se repliant sur elle-même pour ne pas périr.

M. B. a essayé de dresser une liste de ces ouvrages ; il en fixe le nombre à 29 (depuis il l'a porté à 31, *Devatâdhy. Préf.*, p. x), et il estime qu'ils sont tous l'œuvre personnelle de Sâyaṇa. Il n'y a en effet rien d'impossible à cela. Les détails qu'il donne sur les procédés de Sâyaṇa, sur sa manière servile et toute mécanique de faire usage des travaux de ses devanciers, sur ce que, d'après nos idées, il faudrait appeler ses plagiats, expliquent fort bien les contradictions, les différences de méthode et de style qu'on a signalées depuis longtemps dans ces ouvrages, et qui avaient décidé la plupart des critiques à y voir le résultat d'un vaste travail collectif dont Sâyaṇa (ou Mâdhava) n'aurait eu que la direction. Mais il faut avouer que la masse de l'œuvre n'en est pas moins très forte pour un seul homme et que la principale raison de M. B. n'est peut-être pas bien décisive. D'après lui, Sâyaṇa, en sa qualité de *jagadguru* ou de « précepteur du monde », était une autorité infaillible qui ne pouvait recevoir d'avis ni d'aide de personne. En théorie peut-être bien ; mais en pratique les infaillibles de ce monde ont leurs collaborateurs tout comme les autres. Peut-être même sont-ils ceux qui en ont le plus. En tous les cas, le mouvement d'études provoqué à Çṛiṅgeri par Sâyaṇa ne paraît pas lui avoir survécu longtemps. M. B. ne trouve guère que 2 ou 3 ouvrages à mettre au compte de ses disciples (*Devatâdhy. Préf.* p. x).

M. B. est parvenu ainsi non seulement à reconstruire à grands traits la biographie de Sâyaṇa, mais encore à replacer dans son vrai milieu et à faire revivre, pour ainsi dire, devant nous cette grande figure si longtemps effacée. Il y a réussi grâce à une connaissance intime de l'Inde prise sur les lieux et pas seulement dans les livres, grâce aussi à des documents nouveaux qu'il a eus à sa disposition, mais grâce surtout à la sagacité avec laquelle il a su interpréter les documents déjà connus. Les matériaux pour une vie de Sâyaṇa ne manquaient pas en effet, et l'occasion de l'écrire s'était offerte plus d'une fois dans les discussions assez vives dont ses commentaires ont été l'objet. Mais pour cela il [196]

fallait d'abord lui rendre une personnalité en le débarrassant du Sosie incommode qui se retrouvait partout à ses côtés. C'est le nœud qu'il a été donné à M. B. de trancher par une de ces bonnes fortunes qui n'arrivent, du reste, qu'à ceux qui les méritent.

En passant en revue les ouvrages de Sâyaṇa, M. B. a été naturellement amené à se prononcer sur le degré d'autorité qu'il convient de leur accorder. Ses observations montrent une fois de plus combien la part vraiment traditionnelle y est faible et combien avaient raison ceux qui soutenaient que Sâyaṇa était réduit somme toute aux ressources de l'interprétation conjecturale ou de la littérature écrite et qu'en fait d'œuvres vraiment anciennes, il n'en possédait guère plus que nous. La littérature védique a été longtemps une tradition vivante et, à quelques égards, pour la conservation des textes essentiels, elle a fait preuve d'une merveilleuse ténacité. Pour le reste elle a dû partager le sort de toute tradition, qui est de ne point se survivre. Or, à l'époque de Sâyaṇa, cette littérature prise en masse avait déjà subi au moins deux éclipses et autant de renaissances, et cela chaque fois dans des conditions bien différentes. Le procès peut donc être regardé comme jugé au fond et, comme s'exprime M. B., il faut avouer « que les partisans de l'école allemande sont historiquement dans le vrai ». Peut-être eût-il mieux valu dire « les partisans de l'école européenne ». L'expression ferait croire, en effet, qu'il y a sous ce rapport une école anglaise, française, danoise à opposer à une école allemande, ce qui n'est pas. Sans doute la science allemande a plus fait sur ce champ que celle de toutes les autres nations prises ensemble ; mais elle n'a pas été la seule à revendiquer les droits de la critique. Le champion le plus obstiné des commentateurs indiens a été un Allemand. A cela près, nous ne pouvons que souscrire aux conclusions de M. B. A vrai dire les études védiques n'ont plus rien à redouter d'une soumission aveugle à l'exégèse indigène. C'est du côté opposé qu'elles risquent plutôt d'être compromises. Il semble parfois que le Ṛigveda ne soit qu'un champ ouvert à l'expérimentation philologique et que, du moment qu'on s'est armé de quelques lexiques et de quelques grammaires, sans autre préparation, il soit permis de l'interpréter à priori, comme on ferait d'un livre tombé du ciel. Ce sont là des procédés dont l'usage n'est rien moins que rare et dont on trouverait des exemples même dans les rangs de la « german school ».

Max Müller. **The Hymns of the Ṛig-Veda in the Pada text** ; reprinted from the Editio princeps. London, Trübner and C°. 1873. 1 vol. en 2 parties. In-8°, viij-430-414 p.

(*Revue critique*, 11 avril 1874.)

[223] Cette nouvelle édition du Ṛigveda est l'exécution d'une ancienne promesse. Dès 1856, M. Max Müller avait entrepris de réimprimer (à Leipzig chez Brockhaus) le texte seul, sans le commentaire, sous la double forme *pada* et *saṃhitâ*. La publication faite avec un certain luxe et qui eût nécessité des frais considérables, s'arrêta après le 1er maṇḍala. Aujourd'hui M. M. M. vient de la reprendre avec plus de succès dans des conditions plus modestes et mieux appropriées peut-être à un livre de travail. L'in-octavo à petites marges a remplacé le majestueux in-quarto ; l'espace a été sagement économisé ; tout le superflu qui ne s'adresse qu'à l'œil a été écarté. Mais rien d'essentiel, rien de vraiment utile n'a été sacrifié. Le papier est beau et fort ; le caractère devanâgarî élégant et du plus grand module. M. M. M. et son éditeur, M. Trübner, ont ainsi réussi à nous offrir le texte pada et saṃhitâ du Ṛigveda dans deux doubles volumes un peu compacts et d'aspect sévère, mais commodes à manier et dont le prix de souscription, pour chacun d'eux, n'excède pas celui de l'édition romanisée de M. Aufrecht. Il est vrai qu'ils n'y sont parvenus qu'en s'imposant de lourds sacrifices. La guerre d'abord, des grèves ensuite sont venues traverser l'entreprise d'une façon fâcheuse, et le prix fixé à l'origine n'a pu être maintenu qu'à la condition de renoncer pour longtemps peut-être à tout espoir de rémunération pécuniaire.

Les deux textes du Ṛigveda sont imprimés dans la nouvelle édition de façon à former chacun un tout à part, comme dans les manuscrits. Le pada a été publié le premier, parce qu'il exige le plus d'espace et, sans doute aussi, parce qu'il est celui des deux dont on avait le plus besoin. L'édition du texte saṃhitâ de M. Aufrecht donne bien en note les principales indications du pada ; mais elle se borne au strict nécessaire. Une publication complète du pada, telle que nous l'avons ici pour la première fois, était donc une œuvre désirable à bien des égards, soit pour l'interprétation

des hymnes eux-mêmes, soit pour l'entière intelligence de cette forme particulière du texte qui représente pour nous le plus [**226**] ancien travail d'ensemble à la fois grammatical et exégétique que les Indiens aient entrepris sur leurs vieux monuments.

Le volume pada, qui est dédié à M. Regnier comme un hommage « à la profondeur de son savoir, à l'élévation de son caractère et à la fermeté avec laquelle il est demeuré, sa vie durant, fidèle à ses convictions », donne les deux divisions en maṇḍalas et en ashṭakas. Les hymnes sont reproduits d'une pièce, sans alinéa entre les vargas, qui sont simplement chiffrés. Cette division absolument artificielle est ainsi devenue moins apparente et l'aspect d'ensemble n'y a certainement rien perdu. Il en est de même de la suppression des — qui séparent d'ordinaire les padas, ainsi que de celle des *iti* et des *iti* avec répétition du mot (c.-à-d. les marques des *pragṛihya* et des *parigṛihya*; celles des *avagṛihya* ont été conservées). M. M. M. les a remplacés par une notation qui prend moins de place et qui, tout en répondant au même but, trouble moins le regard à la lecture. Il est parvenu ainsi à composer un texte pada auquel le texte saṃhitâ répondra d'un bout à l'autre, page pour page. L'espace demeuré disponible dans le volume saṃhitâ sera mis à profit pour indiquer en tête de chaque hymne le nombre des vers, les auteurs, les divinités et les mètres[1]. Il est à regretter seulement que M. M. M. ait été obligé de renvoyer à une autre occasion les index des auteurs, des divinités, des mètres et des commencements de vers qu'il avait préparés, ainsi qu'un errata comparatif des 3 éditions du Ṛig-Veda. Peut-être eût-il été bon aussi de reproduire le numérotage général des hymnes qui court chez M. Aufrecht à travers tout le recueil. Ce numérotage a déjà passé dans quelques livres, entre autres dans le Dictionnaire de M. Grassmann. Il n'exigeait que quelques chiffres à la marge, et la place différente assignée aux Vâlakhilyas par les deux éditeurs n'était pas un obstacle insurmontable. Il va sans dire, du reste, que M. M. M. n'a rien négligé pour rendre son texte aussi exact que possible, et que toutes les fautes qui ont pu être signalées par une expérience de près de 30 années ainsi que par la comparaison de sa propre édition avec celle de M. Aufrecht, ont été soigneusement corrigées. Pour prévenir qu'il ne s'en produisît de

1. Comme exemple du soin mis aux petites choses, je ferai remarquer que la pagination est reproduite au bas en chiffres européens. L'utilité de cette addition n'échappera pas à ceux qui ont eu à pâtir des bévues des relieurs.

nouvelles, les épreuves ont été revues jusqu'à quatre fois par un jeune indianiste, M. le docteur Thibaut. Grâce à ces précautions, la nouvelle édition venant en 3e ligne doit être en effet, ainsi que l'assure M. M. M., à peu près irréprochable.

La publication de M. M. M., faite en caractères devanâgarîs, est destinée surtout à l'Inde, où le Ṛigveda tend à devenir de plus en plus un livre d'enseignement classique, et où les éditions en caractères romains sont encore peu goûtées. M. M. M. est du reste un partisan convaincu de la supériorité du devanâgarî. Nous reconnaissons volontiers avec lui qu'avec l'alphabet romain il est plus difficile d'imprimer correctement surtout les textes accentués, et qu'à type égal, le devanâgarî prend moins de place. Mais il faut dire aussi qu'il exige un [227] type plus fort, ce qui rétablit à peu près l'égalité. C'est ainsi qu'en tenant compte des alinéas et des notes de l'édition Aufrecht, on trouvera qu'elle n'est guère plus volumineuse que celle de M. M. M. (920 pages contre 844). D'autre part, les textes publiés dans les *Indische Studien* sont la meilleure preuve du degré de correction qu'un éditeur soigneux peut obtenir même avec le caractère romain. Si du reste le devanâgarî offre des avantages incontestables pour la critique et pour les restitutions qu'il suggère souvent (et à la rigueur le même argument pourrait s'employer en faveur de tous les alphabets avec lesquels on écrit et on imprime dans l'Inde[1]), son rival en présente bien d'autres sous le rapport de la simplicité, de la ponctuation, de la séparation des mots, de l'emploi des majuscules, etc. Au fond le débat n'est pas aussi simple que les partisans exclusifs (M. M. M. n'est pas de ce nombre) de l'un ou de l'autre usage veulent bien le dire. C'est avant tout une question d'opportunité et de mesure. Le devanâgarî eût-il tous les avantages de son côté, les frais qu'il exige sont devenus tels qu'il sera bientôt impossible, de l'aveu même de M. M. M., d'en faire usage en Europe. A vrai dire ce n'est pas chez nous, c'est dans l'Inde que la question d'une convention uniforme doit être posée et qu'elle porte sur le vif. Ce serait déjà un grand point obtenu, si tous les livres sanscrits qui sortent des presses indigènes étaient imprimés en devanâgarî.

Quelques assertions inoffensives de M. M. M. dans sa Préface

1. C'est ainsi que M. Burnell vient de montrer que toute une série d'incorrections dans le texte du commentaire de Sâyaṇa, dont la restitution a donné beaucoup de peine à M. M. M., s'expliquent très bien par le vieil alphabet telugu dont faisait usage Sâyaṇa. Vaṃçabr. Préf. p. xxxviij.

(elle n'est que de 4 pages et se borne à peu près à décrire l'édition) ont été relevées dans le *Literarisches Centralblatt* de Leipzig avec une aigreur faite pour étonner ceux-là seuls qui ignorent les habitudes de la critique chez nos voisins. D'ordinaire elle n'est équitable que tant qu'elle n'a pas grand mérite à l'être. Que nous importe de savoir au juste si M. M. M. a été réellement aussi satisfait qu'il le dit de la publication du Ṛigveda de M. Aufrecht? Et au fait, puisqu'il le dit, pourquoi ne le croirions-nous pas? M. M. M. est et restera le premier éditeur du Ṛigveda ; il n'a rien à craindre de ce côté. Il est entré hardiment dans la voie alors que nul ne s'en sentait peut-être le courage en Europe . C'est lui qui, recueillant l'entreprise échappée de la main défaillante de Rosen, lui a donné pour base un plan plus vaste, l'a conçue comme devant être l'œuvre capitale de sa carrière de savant, l'a rendue possible par ses démarches et par son travail, lui a donné pour ainsi dire le souffle et la vie. Ce sont là des titres qu'on n'effacera pas. Ils devraient suffire, semble-t-il, à lui faire pardonner des lenteurs fâcheuses, quelques revendications un peu vives et jusqu'à ce mot de « reprint » qu'il applique avec une persistance regrettable à l'œuvre de son émule. La bonne réputation des études indiennes n'a en tous les cas rien à gagner à cette critique des intentions ni à ces éternels retours sur des dissentiments passés. En écrivant ceci et en essayant d'être juste envers M. M. M., j'ai moi aussi à faire taire [228] certains souvenirs. Sa leçon de Strasbourg, par exemple, est un acte que je ne lui pardonne pas. Mais que deviendrait la critique, si toute occasion était estimée bonne pour vider toutes les querelles ?

En remerciant M. M. M. de son nouveau Ṛigveda, il ne me reste qu'à exprimer un double souhait : que sa grande édition soit enfin menée à bonne fin et ensuite que, dans les futurs volumes de sa traduction, il ne se croie plus tenu à reproduire le texte des hymnes. C'est là une addition devenue complément inutile, maintenant qu'il y a trois éditions du recueil répandues dans le public.

Miscellaneous Essays by H. T. Colebrooke. A New Edition, with Notes by E. B. Cowell. 2 vol. London, Trübner and C°. 1873. In-8°, x-543-519 p.

(*Revue critique*, 23 mai 1874.)

[**321**] Une nouvelle édition ou même une simple réimpression des Essais de Colebrooke était depuis longtemps un des desiderata de la philologie sanscrite. L'édition de 1837 publiée par Rosen est depuis bien des années à peu près introuvable. La traduction française des « Essais sur la Philosophie » par Pauthier (Paris, 1833) ainsi que la réimpression des « Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus » (Williams et Norgate, 1858), devenues rares à leur tour, ne sont que des reproductions partielles et laissent de côté plusieurs travaux importants du grand indianiste : ceux précisément pour lesquels il a trouvé le moins de successeurs et de rivaux. D'autre part, ces écrits sont encore ce qu'ils ont été dès le premier jour, des modèles, et, bien que la substance en ait passé depuis dans un grand nombre d'ouvrages, ils sont restés un livre de recherches et une introduction indispensable à l'étude du passé de l'Inde.

L'idée première de cette nouvelle édition remonte à plusieurs années et est due à M. Fitz-Edward Hall. La publication, telle qu'il l'avait conçue, devait comprendre, outre la biographie de l'auteur, un système de notes également complet pour toutes les parties de l'ouvrage, M. Whitney se chargeant d'annoter les Essais sur les Vedas, sur l'astronomie et sur l'algèbre, et M. Hall se réservant de faire le même travail pour le reste du recueil. Ce projet fut abandonné : il n'en est resté qu'un volume d'introduction, l'excellente « Vie de Colebrooke par son fils » dont il a été rendu compte dans la Revue[1], et les notes déjà rédigées de M. Whitney pour l'Essai sur les Vedas, lesquelles ont pu être introduites à leur place dans la présente édition. Pour le reste, le plan de M. Hall a dû subir quelques réductions. Le nouvel éditeur, M. Cowell, ne s'est pas proposé de « donner le relevé complet de

1. Voir *Revue critique* du 12 juillet 1873 (cf. ci-dessus, p. 57).

tout ce qu'on sait sur chacun des sujets successivement traités dans le recueil, mais seulement de rectifier les erreurs, de noter les points pour lesquels on a recueilli des faits nouveaux, d'indiquer les ouvrages où le lecteur trouvera de plus amples informations, en un mot de corriger et d'ajouter ce qui semblait nécessaire pour que le livre répondît au [322] but de l'auteur ». Pour ceux qui savent quel soin M. Cowell met à tous ses travaux, il est inutile d'ajouter que, cette promesse, il l'a tenue et au delà. Ses notes abondantes et substantielles sont tout à fait dignes de l'œuvre de Colebrooke, et pour plusieurs Essais, pour ceux notamment qui traitent de la philosophie et de la grammaire, elles constituent un véritable commentaire perpétuel. Outre ses notes, il a ajouté au recueil original la traduction de deux chapitres du *Sarvadarçana-saṃgraha* de Mâdhava relatifs aux doctrines des Jainas et des Cârvâkas, les préfaces mises par Colebrooke en tête de son « Digeste » et de ses « Deux traités sur le droit de succession », les Essais du même auteur « sur les Cours de Justice » et « sur les poids et mesures de l'Inde », sa réplique aux attaques de Bentley et sa traduction de la *Sâṃkhyakârikâ*, ainsi qu'une note très intéressante de M. Childers « sur les Douze *nidânas* des bouddhistes ». L'ensemble constitue ainsi une véritable édition critique de toutes les monographies historiques du fondateur de l'archéologie indienne.

Pour des écrits dont quelques-uns remontent à 80 années, c'était une épreuve redoutable que ce contrôle minutieux de la science actuelle et, parmi les œuvres de la même époque, bien peu y eussent résisté. Celles de Colebrooke en sont sorties intactes. Les quelques erreurs que MM. Cowell et Whitney ont eu à relever disparaissent pour ainsi dire au milieu de la masse d'informations contenues dans ces deux volumes. Leur tâche a été principalement d'ajouter, de combler les vides, d'enregistrer ce qui a été découvert depuis dans ces terres inconnues dont Colebrooke a le premier levé la carte avec une précision dans l'ensemble et une sûreté de méthode dont l'histoire des lettres n'offre que peu d'exemples. Il y a été aidé sans doute par la collaboration des Paṇḍits et par la classification systématique de la littérature sanscrite ; mais les mésaventures arrivées à plusieurs de ses contemporains les plus illustres, montrent combien, sous ces facilités apparentes, il se cachait de pièges. A force de prudence, Colebrooke a su les éviter. Du premier coup et avec une sûreté qui étonne, on le voit s'orienter

à travers cette chronologie menteuse et cette vaste littérature dont les couches successives prétendaient presque toutes à une égale antiquité. Quand on songe combien peu on avait alors l'expérience d'une enquête pareille, avec quelle fougue et quelles espérances on aborda it le vieil Orient, et à combien de théories donnèrent lieu en Europe les premiers travaux de la Société de Calcutta et les propres écrits de Colebrooke, on admire davantage encore le jugement calme et droit avec lequel il procéda à l'inventaire de ce passé inconnu, sans se laisser éblouir par sa richesse confuse, ni entraîner à des nouveautés aventureuses, bien que, à en juger d'après certains indices épars dans sa correspondance, elles ne fussent pas tout à fait sans charme pour lui. Il n'y a chez lui que très peu de ces erreurs systématiques qui consistent moins à se tromper sur les faits eux-mêmes qu'à les considérer sous un faux jour et à se méprendre sur leur valeur et sur leur véritable signification.

Il s'en trouve pourtant. C'est ainsi, comme le lui reproche avec raison M. Whitney, que, dans son Essai sur les Vedas, il a méconnu l'importance capitale des vieux hymnes au profit de la littérature secondaire qui les entoure. [323] Ce n'est pas qu'il se soit mépris sur l'âge respectif de ces monuments ; mais pour les parties les plus anciennes des Vedas, il était à la merci des commentateurs et il devait sentir qu'à chaque pas le sol se dérobait sous lui. Il n'avait à sa disposition aucun des instruments d'analyse créés depuis par la grammaire historique et comparative (1805), et, d'autre part, il pouvait à peine soupçonner quel parti tirerait un jour de ces textes l'investigation scientifique des mythes et des religions. D'ailleurs et indépendamment de ces motifs de réserve, il faut avouer que Colebrooke eût été bien peu de son époque si, à la nudité et à la simplicité enfantine des vieux textes, il n'avait pas préféré la *sapientia recondita* des Upanishads. Il ne lui fut point donné d'être initiateur sur ce terrain. La manière dont William Jones avait essayé d'expliquer quelques figures du panthéon indien devait plutôt lui inspirer de la méfiance, et, encore vingt ans plus tard, ce qu'il dit de la grammaire générale (bien qu'à l'occasion il en fît lui-même de la bonne, voir t. II, p. 22) et de la mythologie montre que sa position n'avait pas varié à l'égard de ces deux sciences, et qu'il n'a point entrevu le prochain avenir qui leur était réservé.

Un autre point du même Essai que M. Whitney a dû examiner avec une certaine étendue est la célèbre date du XIVe siècle avant

J.-C. déduite, pour l'arrangement des Vedas et de leur calendrier, des positions que le *Jyotisha* assigne aux points solsticiaux « au commencement de *Çravishṭhâ* et au milieu d'*Âçleshâ* ». Dans une note qui me paraît être le résumé le plus complet et surtout le plus lucide de cette question, si simple en apparence et en réalité si complexe, il fait parfaitement saisir les diverses causes d'incertitude qui enlèvent à ce témoignage à peu près toute valeur chronologique. Ces causes, qui, selon l'évaluation de M. Whitney, impliqueraient une erreur possible d'au moins un millier d'années, portent sur deux points principaux : 1° sur l'observation même du fait, dont rien ne nous garantit la justesse, et que nous avons, au contraire, de fortes raisons de croire très inexacte ; 2° sur la formule sous laquelle elle nous a été transmise, et que nous sommes embarrassés d'interpréter avec tant soit peu de précision. Nous ignorons en effet que la été au juste, à l'époque du *Jyotisha*, le point d'origine des divisions du ciel auxquelles il réfère et même, pour les temps plus anciens, quelle en a été la vraie nature. Il est évident que dans ces conditions on ne saurait conclure de ces données rien qui ressemble à une date, et Colebrooke a certainement eu tort de ne pas tenir compte de ces deux sources d'erreurs. Il faudrait cependant ne les exagérer ni l'une ni l'autre. Pour la première, en effet, on remarquera que la difficulté toujours très grande de déterminer dans le ciel les points solsticiaux et équinoxiaux se trouvait diminuée ici pour trois du moins de ces points par le fait que les nakshatras auxquels il s'agissait de les rapporter contiennent des étoiles très brillantes et peu éloignées de l'écliptique. Quant à la seconde, nous pouvons admettre que les places assignées à ces points ont été observées séparément et non simplement déduites de l'une d'entre elles, et qu'ainsi elles se contrôlent dans une certaine mesure : qu'ayant, par exemple, à chercher l'équinoxe vernal aux environs des Pléiades et le solstice d'été quelque part à la longitude de la tête de l'Hydre, nous sommes ramenés naturellement pour l'un vers les dernières étoiles du Bélier et pour l'autre vers les premières [**324**] du Lion. De plus, quelle qu'ait été à l'origine la nature des nakshatras, qu'il faille y voir de simples constellations ou des divisions angulaires du ciel plus ou moins régulièrement délimitées, la manière même dont l'étoile du nakshatra assigné ici au solstice d'été, *Âçleshâ*, et celle de son voisin *Pushya* se suivent dans l'intervalle d'environ 36° qui sépare Pollux de Régulus nous oblige de reporter d'une bonne dis-

tance vers cette dernière étoile, aux confins du Cancer et du Lion, le point que le *Jyotisha* désigne comme « le milieu d'Âçleshâ ». Dans ces conditions les 1.000 années de M. Whitney, qui répondraient à une différence en longitude de près de 14°, peuvent paraître une évaluation un peu forte.

Ce ne sont pas, je l'avoue, les considérations purement astronomiques qui me paraissent l'objection la plus forte contre l'usage fait par Colebrooke de la donnée du *Jyotisha*. Ces sortes de déterminations ont, plus que d'autres, le privilège de longtemps survivre à l'époque où elles étaient vraies. Il en est ainsi chez nous dans l'usage populaire et poétique, où le Bélier ouvre encore l'année céleste, et à plus forte raison en a-t-il été ainsi dans l'Inde. Un témoignage semblable, quelque exact qu'on le suppose, ne saurait donc d'aucune façon fournir une date : on ne pourrait lui demander tout au plus qu'une limite supérieure au delà de laquelle ne saurait remonter un ouvrage qui le contient ou le suppose. Or la détermination d'une limite pareille pour les passages des Vedas qui sont en conformité avec la donnée du *Jyotisha*, et d'où cette donnée a vraisemblablement été déduite, n'aurait plus pour nous le moindre intérêt. Mais il importe de remarquer qu'il n'en était pas de même pour Colebrooke. Il se trouvait, lui, en présence de la tradition qui fait remonter l'arrangement des Vedas par Vyâsa au commencement du Kaliyuga, c'est-à-dire à plus de 3.000 ans avant notre ère. Contre cette assertion, la donnée du *Jyotisha* était parfaitement valable. Or c'est contre elle précisément qu'il s'en est servi d'abord, dans un passage antérieur (t. II, p. 215) à celui qui a provoqué la note de M. Whitney et dans lequel, à propos de la concordance des saisons et des mois lunaires donnée par la *Taittirîya-Saṃhitâ* (IV, 4, 11, 1), il reprit une première fois pour son compte les calculs fondés par Davis sur la position des points solsticiaux. M. Whitney, qui a eu soin de rappeler les réserves plusieurs fois exprimées par Colebrooke lui-même sur le peu de valeur des observations indiennes (cf. t. I, p. 215 ; t. II, p. 372), aurait dû mentionner cette circonstance qui ne rend pas, il est vrai, la conclusion de Colebrooke plus correcte, mais qui l'explique en la replaçant sous son vrai jour.

Ce que les notes de M. Whitney ont fait pour l'Essai sur les Vedas [1], celles de M. Cowell l'ont fait pour les Essais sur la phi-

1. C'est sans doute par inadvertance que M. W. (p. 121) mentionne les 2 premières

losophie. Ces six mémoires, ramenés au niveau des connaissances actuelles, sont redevenus ainsi le résumé le plus substantiel que nous ayons de ces deux branches de la littérature sanscrite. Peut-être, t. I, p. 443, les renvois bibliographiques de M. Cowell auraient-ils pu [325] être plus complets sur l'importante question des rapports de la philosophie indienne avec celle des Grecs. L'histoire des premières et des dernières écoles helléniques a été creusée davantage depuis Ritter, et parmi les écrivains du camp opposé on s'étonne de ne pas voir cité Gladisch, le champion le plus outré peut-être de l'influence orientale. On sait que Colebrooke lui-même admettait cette influence. Le travail spécial qu'il avait promis sur la question n'a jamais vu le jour. Faut-il le regretter pour sa mémoire? Malgré sa prudence et le tact exquis qu'il avait des choses philosophiques, on peut en douter à voir l'importance qu'il attache à des rencontres qui semblent être dans la nature même des choses, telles que la théorie des 3 mondes, celle des 5 éléments, celle des 2 principes matériel et passif, actif et intelligent, ou à des doctrines aussi largement répandues que celle de la métempsycose (t. I, p. 436; 443).

Ce ne saurait être mon dessein de reprendre un à un les divers Essais de Colebrooke et d'y suivre le nouvel éditeur. Tous, à une seule exception près, ont été revus par lui avec la même vigilance et annotés d'une main également soigneuse. Les mémoires sur le droit en particulier, grâce aux travaux admis dans la nouvelle édition et précédemment énumérés, forment maintenant le corps d'informations le plus complet que nous ayons sur les écoles modernes de l'Hindoustan.

Dans l'Essai sur la poésie sanscrite et pracrite, M. Cowell a retouché en quelques endroits les traductions de Colebrooke. Il aurait pu le faire plus souvent. Ainsi t. II, p. 75 le parallélisme des 2 hémistiches de la strophe 40 n'est pas suffisamment rendu : le 2e signifie « neither advised by others nor of himself the foolish man perceives danger before he has experienced it », et dans la strophe 43 « whose understanding is astray » n'est qu'un à peu près pour *abhinivishṭabuddhi;* p. 98, strophe 46, *çithilavasu* n'est pas « slow to enterprise » ; p. 113, strophe 76, il n'est pas

sections du *Chândogya-Brâhmaṇa* comme perdues. D'après Râjendralâla Mitra des manuscrits de ces 2 sections se rencontrent fréquemment, et les renseignements précis qu'il donne à cet égard dans sa traduction de la *Chândogya-upanishad* (ed. Bibl. Ind. p. 17), n'ont pas été, que je sache, reconnus inexacts.

question de l'éléphant du roi, mais d'une troupe d'éléphants sauvages. La ponctuation introduite dans la transcription des citations sanscrites n'est pas toujours exacte (p. 69, 72, etc.). — Dans l'Essai sur les Castes II, 167, la plus grande partie de la note 1 doit être reportée à la page 169. — P. 334, *infra*, il faut lire *upalabdhaḥ ;* enfin dans l'inscription donnée page 231, l'orthographe des noms propres diffère du texte à la traduction. Ce sont là des inexactitudes bien légères et qui méritent à peine d'être relevées ; mais il n'y en a pas de plus graves à noter dans le travail de M. Cowell.

Ce n'est que dans les mémoires sur l'astronomie et sur l'algèbre qu'il a laissé subsister quelques erreurs plus importantes, et il est certainement regrettable que cette partie des Essais n'ait pu être revue par un mathématicien aussi distingué que M. Whitney. Ainsi il est inexact que la singulière théorie de la libration des équinoxes ait été inconnue en dehors de l'Inde avant Albategni, ainsi que l'affirme Colebrooke II, 339, 344 ; elle se trouve chez les Grecs antérieurement à Ptolémée. II, 440, le roman que Guillaume de Malmesbury raconte sur Gerbert, qu'il envoie étudier à Séville, ne peut plus être accepté pour de l'histoire. Il y a près de 20 ans que M. H. Martin en a démontré la fausseté et a fait voir que Gerbert relève non pas des Arabes, mais de Boëce et de la tradition classique (Rev. archéol., XIII, p. 523). P. 371, Colebrooke élève avec [326] raison des doutes sur l'authenticité de l'*Âryasiddhânta* dont s'est servi Bentley. Mais quand il affirme que les commentateurs ne mentionnent jamais ce titre en parlant des ouvrages d'Aryabhaṭa, il eût fallu renvoyer à la p. 420 où il produit lui-même le témoignage d'un commentateur attribuant à cet astronome un *Laghu Âryasiddhânta*, ainsi qu'à la propre note de M. Cowell p. 424. Les informations étendues que donne Colebrooke sur Léonard de Pise et sur les premiers algébristes italiens eussent été utilement complétées par un renvoi aux recherches de Libri et du prince Boncompagni. Mais même pour ces Essais traitant d'une science toute spéciale, ce qu'a donné M. Cowell est si considérable, que ce n'est guère que parce qu'il nous a gâtés, qu'on se surprend à signaler des lacunes.

Chr. Lassen. **Indische Alterthumskunde.** 2ter Band. Geschichte von Buddha bis zu dem Ende der ælteren Gupta-Dynastie, nebst Umriss der Kulturgeschichte dieses Zeitraums. 2e éd. revue et augmentée, avec une carte de l'Inde ancienne par H. Kiepert. Leipzig, L. A. Kittler, 1874. Gr. in-8o, xvj-1238 p.

(*Revue critique*, 13 juin 1874.)

[369] Le deuxième volume du grand ouvrage de M. Lassen conduit l'histoire de l'Inde depuis la naissance du bouddhisme jusqu'à la fin de la première dynastie des Guptas, c'est-à-dire jusqu'au commencement du IVe siècle de notre ère (319 AD. [1]). Bien que cette date ne corresponde pas à un événement de premier ordre ni à un changement bien marqué dans l'évolution des faits de cette histoire, nous pouvons l'admettre à défaut d'une autre, comme fournissant une division commode et en somme suffisamment naturelle. A un point de vue général, elle marque assez bien en effet la limite très vague qui sépare ici les temps anciens de ceux du moyen âge. Les institutions de l'Inde sont dès lors au complet. Les faits capitaux qui domineront l'histoire religieuse, politique et littéraire du pays jusqu'à la conquête musulmane, tout ce qui constitue la civilisation propre et pour ainsi dire la physionomie de ce groupe de peuples, a eu le temps de se produire. Le brahmanisme est décidément entré dans des voies nouvelles ; le bouddhisme s'est constitué et a commencé à se répandre au dehors par ses missions ; enfin le contact de l'Inde avec le monde classique a donné ses résultats les plus féconds et, en ce qu'il a laissé de directement appréciable pour nous, il peut être considéré comme accompli. Désormais c'est à d'autres annales qu'à celles de la Grèce et de Rome, qu'il faudra demander la lumière [2]. C'est donc bien l'Inde antique, prise dans

1. C'est ainsi du moins que compte Lassen, qui adopte, pour la fin de la dynastie, cette date qui est au contraire celle de son commencement (p. 781 et s. 257 et s.) Les grands empereurs de la dynastie, dont il raconte l'histoire telle qu'elle était connue alors et qu'il place au IIe et au IIIe siècle (p. 962-996), ont régné en réalité au IVe et au Ve. (Note ajoutée sur mon exemplaire postérieurement à la publication de l'article. A. B.)

2. Les informations de Pline et de Ptolémée sur l'Inde ne sont examinées que

son ensemble et s'imposant à nous avec une certaine unité, qui fait l'objet de cette partie de l'ouvrage de M. L. Cette unité est même plus forte que M. L. ne pouvait le supposer au début de son travail. En réalité ces deux volumes ne forment qu'un seul et même tout. Presque d'un bout à l'autre les partis pris par l'auteur dans le 1er font loi dans le 2e et, malgré l'importance de l'événement qui leur sert de commune limite, l'avènement du bouddhisme, et le caractère plus ou moins arbitraire et artificiel de la division qui les [370] sépare des volumes suivants, ils sont entre eux dans un rapport infiniment plus étroit qu'avec le reste de l'ouvrage.

Tout a été dit depuis longtemps sur l'étendue des recherches et la profondeur de savoir déployées par M. L. dans cette œuvre qui restera un des grands monuments scientifiques de ce siècle. Je n'ai donc pas à revenir ici sur les mérites incontestés dont elle abonde. Je n'essaierai pas non plus de la décrire ni de la résumer. Je me propose seulement d'examiner quelles sont, sur quelques points principaux, les opinions avancées ou maintenues par M. L. dans cette nouvelle édition du 2e volume et de présenter quelques observations générales là où ses vues ne me paraissent pas s'accorder pleinement avec la connaissance actuelle que nous avons des faits.

Pour apprécier cette partie de l'œuvre de M. L., il faut se rappeler que le 2e volume a paru pour la première fois en 1852 et que le premier, dont les conclusions étaient à bien des égards décisives pour l'économie du deuxième, remonte à 1847. Le simple énoncé de ces dates nous reporte à l'Inde primitive de Colebrooke, de Prinsep, de Wilson, de Burnouf, de M. L. lui-même, et montre qu'il ne s'agit point encore de celle de Roth, de Max Müller, de Weber, de Westergaard, de Goldstücker, de Haug, de Hall, de Kern et de Muir. Quand en 1867 M. L. fit paraître la deuxième édition de son premier volume, il ne négligea rien, il est vrai, pour le mettre au courant des derniers progrès et pour y faire entrer particulièrement les résultats tout nouveaux des études védiques. Mais il faut bien avouer qu'il ne réussit pas à les y fondre. Les nouveaux matériaux se prêtaient mal au dessein primitif et, en plus d'un endroit ils ont agi sur les vieux cadres au point de compromettre la solidité de tout l'édifice. Chose à peu près pareille, bien que dans une moindre mesure, est arrivée au 2e volume. Là aussi on sent l'in-

dans le 3e volume ; mais uniquement pour satisfaire à des convenances tout extérieures de distribution.

fluence d'un vice originel et si, dans la nouvelle édition, il est resté plus homogène que le 1er, cela tient à ce que les additions y ont été moins nombreuses et que, d'autre part, on y aborde enfin un terrain chronologique relativement solide.

Avec le IVe siècle avant J.-C. on obtient, en effet, pour l'histoire de l'Inde ce qui a manqué absolument jusque-là, un point fixe qui permet d'établir un système de dates. Grâce à la mention faite par les Grecs d'un monarque indien contemporain d'Alexandre, Sandrocottus, le Candragupta des annales indigènes, nous savons l'époque précise de l'avènement d'une dynastie puissante, celle des Mauryas, et nous avons un moyen de contrôler les renseignements fragmentaires qui nous ont été transmis sur ces princes et sur leurs successeurs. D'autre part, ce synchronisme nous met en état de remonter d'une façon approximative à l'époque d'origine du bouddhisme et de choisir entre les chiffres divers assignés par les brahmanes, par les bouddhistes du Nord et par ceux du Sud à l'une des dates fondamentales de toute la chronologie indienne, l'année de la mort du Buddha. Des différents systèmes chronologiques qui mènent à cette dernière date, celui des annales singhalaises, qui placent le Nirvâṇa à l'année 543 av. J.-C., mérite évidemment la préférence. Cependant il ne saurait être admis comme parfaitement exact. L'erreur ne s'y chiffre pas, comme dans la plupart des autres, par [371] centaines et même par milliers d'années, mais il n'en place pas moins trop haut la date parfaitement établie de l'avènement des Mauryas, et il aboutit de ce chef à une différence d'au moins 66 ans pour une durée d'un siècle et demi. Si l'on tient compte avec cela du peu de garantie qu'offre la chronique de Ceylan pour les temps anciens, des invraisemblances et des contradictions qu'elle présente, du fait significatif que la date singhalaise du Nirvâṇa n'a pas été universellement admise par les bouddhistes du Sud et qu'il y a chez eux des traces d'ères différentes, enfin du fait non moins significatif qu'au VIIe siècle, dans le pays même qui fut le berceau du bouddhisme, il n'y avait pas non plus d'opinion uniforme à cet égard, il paraîtra difficile d'admettre l'ère singhalaise comme reposant sur une tradition directe et authentique, et d'y voir autre chose qu'une date fixée par un calcul rétrospectif et mise en usage plusieurs siècles seulement après l'événement. Aussi la critique s'en est-elle depuis longtemps emparée. M. Max Müller a proposé pour le Nirvâṇa l'année 477 ; M. Westergaard, 370 ; enfin M. Kern vient de se prononcer pour 388. M. L. maintient la

date officielle de 543. Il ne s'est pas arrêté à ce parti sans peser soigneusement le pour et le contre et je reconnais volontiers la force de plusieurs de ses raisons ; mais je crains bien qu'à son insu peut-être, la plus forte n'ait été une confiance exagérée en la valeur de l'histoire singhalaise.

Il faut convenir, en effet, que ces documents, surtout si on les compare à ceux que nous ont laissés les brahmanes, ont une certaine apparence de véracité. A première vue la légende bouddhique paraît peu inventive, et audacieuse seulement dans l'exagération. Le merveilleux dont elle abonde, est en général uniforme et plat et de plus il est si grossièrement appliqué, qu'il semble qu'on n'ait qu'à faire tomber cette couche de fantaisies dévotes et niaises, pour trouver l'histoire en dessous. Mais l'opération une fois faite, on s'aperçoit bientôt que ce qui reste est encore de la légende et que ces faits, ramenés un à un au possible, n'en sont pas moins invraisemblables, pris en masse. La parfaite bonne foi des rédacteurs de cette chronique ne peut être mise en doute ; mais leurs récits, composés à partir du IVe siècle de notre ère, ne nous présentent, pour les temps antérieurs, que l'écho des traditions monacales qui s'étaient formées peu à peu au sein des grandes communautés religieuses de l'île. Ils n'offrent donc quelque garantie d'exactitude qu'à partir de l'époque où le bouddhisme y fut apporté, c'est-à-dire à partir du milieu du IIIe siècle avant Jésus-Christ. Et même alors, il s'en faut de beaucoup que nous abordions immédiatement le terrain solide de l'histoire. Ainsi il est évident que le récit de l'introduction du bouddhisme à Ceylan par Mahendra, le fils d'Açoka, même si on le dépouille de son merveilleux, n'est en somme qu'un roman ; que les faits n'ont pas pu se passer ainsi et que, par exemple, s'il était d'usage au IVe siècle pour les petits rois de Ceylan de faire entrer leurs fils en religion, il est difficile d'admettre rien de semblable de la part du puissant empereur du Magadha. Un seul fait, du reste, suffira pour donner une idée du caractère flottant de ces traditions : le deuxième rédacteur de la chronique, qui n'écrivait pas bien longtemps après le premier, fait de ce même Mahendra non plus le fils d'Açoka, mais le fils du fondateur même de la religion, du Buddha. A plus forte raison [372] sommes-nous en pleine légende pour les faits antérieurs à la conversion et pour ceux qui se sont passés non pas à Ceylan même, mais dans l'Inde septentrionale. Comme exemple de cette dernière sorte, je ne citerai que l'histoire de ce roi Pâṇḍava

de Pâṭaliputra (p. 996) qui a tout à fait l'air d'avoir été inventé pour la plus grande gloire de la fameuse relique de la Dent Sainte et dont l'existence me semble pour le moins aussi douteuse qu'elle paraît certaine à M. L. Autant vaudrait demander l'histoire de Charlemagne à la Chronique de Turpin.

M. L. est évidemment un critique trop expérimenté pour ne pas s'être aperçu de ces points faibles de la chronique singhalaise ; ses nombreuses réserves de détail en feraient foi au besoin. Mais à voir la manière dont il s'en est servi en général, on songe involontairement, parfois, à ce lecteur d'histoires improbables qui, à force de se familiariser avec elles, avait fini par y croire. Ce n'est pas du reste aux seules annales de Ceylan que M. L. a appliqué cette critique purement rationaliste ; subissant visiblement en ceci l'influence de Burnouf, il l'a étendue à tous les monuments du bouddhisme primitif. Mais on peut observer, sans manquer au respect dû à cette grande mémoire, que Burnouf, quelque dégagé qu'il fût de toute préoccupation autre que celle d'arriver au vrai, avait pourtant une idée dominante : celle d'établir que les récits touchant les origines du bouddhisme et la vie de son fondateur n'appartiennent pas à l'histoire mythique ; et, maintenant que cette démonstration est faite, il serait temps, semble-t-il, de montrer que ces mêmes récits, par contre, appartiennent à l'histoire légendaire. Or, c'est précisément ce caractère légendaire que M. L. cherche à atténuer autant que possible. Il admet (p. 8) qu'il nous est parvenu toute une classe d'écrits rédigés par le premier synode et contemporains, par conséquent, du Buddha. Il repousse l'idée (p. 70) que le Lalitavistara, dont il attribue la rédaction au quatrième synode, pourrait être fondé sur des ballades populaires[1]. Parfois dans le cours du récit, quand, par exemple, il raconte les travaux des divers synodes comme si l'on en avait les actes authentiques, on voudrait croire qu'il se contente de dépouiller ses

1. Cette opinion qui, convenablement entendue, n'a rien d'improbable, a été mise en avant pour expliquer la langue singulièrement altérée dans laquelle sont conçus les morceaux versifiés de cet écrit et d'autres de la même sorte. M. L. la rejette par la raison que « les ballades populaires de l'Inde n'ont été composées que dans les idiomes populaires ». J'avoue ne pas saisir l'argument. Il explique au contraire la langue de ces écrits par le fait que le 4e synode s'est tenu dans une province frontière, au Kashmir. Mais ce synode, apparemment, n'était pas exclusivement composé de Kashmiriens. Et comment expliquer dans ce cas le fait que cette langue altérée est particulière aux morceaux poétiques, tandis que celle de la prose est relativement correcte ?

sources et qu'il enregistre les résultats plutôt qu'il ne les adopte. Mais quand il estime qu'un stûpa érigé par Kanishka avait 775 pieds de haut et qu'il prend le soin d'affirmer que c'est bien là la vraie mesure (p. 854) ; quand, sur la foi d'un Avadâna, l'histoire des 500 marchands bouddhistes qui s'associent et s'embarquent sur le même vaisseau pour aller faire le commerce au long cours, est prise par lui au pied de la lettre (p. 548, 583) et produite comme un document authentique de l'histoire commerciale du ve siècle avant Jésus-Christ, il faut bien se rendre à l'évidence et croire qu'en général il admet ce qui n'est pas [373] accompagné de réserves formelles. En suivant ainsi les données bouddhiques, surtout celles du Sud, jusqu'à l'extrême limite du possible et, quand elles deviennent absolument insoutenables, en les combinant avec les données brahmaniques, en prenant tantôt aux unes, tantôt aux autres, non dans la mesure dans laquelle elles s'attirent, mais suivant les exigences d'une sorte de récit idéal, M. L. a élevé un édifice savant, hardi, ingénieux dans l'ensemble et dans les détails, mais bien fragile, je le crains.

Ce n'est pas seulement la manière dont M. L. a reconstruit l'histoire externe des premiers siècles du bouddhisme, c'est surtout sa façon de comprendre le bouddhisme en lui-même, d'en expliquer les causes, les tendances primitives et les premiers effets, qui me semble prêter à d'assez graves objections, et c'est ici que se révèle proprement ce vice originel que je signalais au début. On peut affirmer, en effet, que si cette partie de l'ouvrage avait été écrite depuis que la littérature védique est devenue accessible, bien des choses y eussent été présentées sous un tout autre jour. En essayant de résumer les idées de M. L. à cet égard, nous trouvons à peu près ceci : quand le Buddha fit son apparition, le brahmanisme était depuis longtemps au grand complet, avec toutes ses conséquences religieuses, politiques et sociales[1]. Le système des castes était appliqué dans toute sa rigueur légale et pesait sur la nation d'un poids dont celle-ci avait conscience. Le bouddhisme fut une réaction vigoureuse contre ce système et contre l'oppression de la classe sacerdotale, une revendication de la liberté morale et religieuse et, en somme, un affranchissement des esprits (p. 63, 437 et s., 464 et s.). En présence de ces proposi-

1. M. L. va jusqu'à dire que l'Inde était dès lors en possession d'une chronologie régulière, « eine geordnete Zeitrechnung » (p. 1). A moins qu'il ne s'agisse du calendrier, j'ignore absolument ce qu'il peut entendre par là.

tions, j'avoue mon embarras. Aucune n'est à nier absolument ; mais elles demandent d'être entourées de tant de restrictions, qu'il faudrait pour chacune d'elles une dissertation spéciale. Je veux essayer cependant de les examiner aussi brièvement que possible. — Nous avons pour cette période des témoignages contemporains, et pour le moins aussi valables que ce qui a été publié jusqu'ici des écritures des bouddhistes, dans les parties les moins anciennes des Brâhmaṇas et dans plusieurs Upanishads. Or aucun de ces écrits ne nous montre la société indienne et brahmanique dans l'état achevé et compact que lui suppose M. L. Il n'y a pas de traces d'une orthodoxie impérieuse et jalouse. Les spéculations philosophiques, les nouveautés religieuses, même les critiques à l'adresse des brahmanes n'y sont nullement gênées. Tout y respire la vie, le mouvement et la liberté. Une chose, il est vrai, y paraît en déclin, la foi dans le vieux culte comme le moyen d'opérer le salut. Les pratiques et les doctrines traditionnelles ne suffisent plus à la conscience mise en éveil : il lui faut autre chose. C'est dans ce milieu qui fut le sien, c'est dans cette société et non dans celle du code de Manu, que doit être replacé le bouddhisme naissant. C'est là, dans ce qu'on peut appeler le vieux Védantisme, plutôt que dans la philosophie Sâṃkhya, qu'il faut en chercher la source et qu'on y trouve des parallèles. Il est probable, en effet, qu'avant de rejeter formellement le Veda, il [374] se contenta, comme d'autres, de s'enquérir à côté ; et quant à son athéisme ou plutôt sa tendance à substituer à la divinité des abstractions métaphysiques (car il ne nia jamais l'existence des dieux), faisaient-ils une chose bien différente au fond, ces docteurs des Upanishads qui cherchaient le premier principe les uns dans la pensée, les autres dans le souffle, d'autres dans l'énergie vitale ? Mieux que des conversions positives, ces points de contact expliquent que les mêmes personnages jouent quelquefois un rôle également marquant dans l'une et dans l'autre tradition. Si M. L. s'était servi davantage de ces documents[1], sa description du brahmanisme en eût été sensiblement modifiée.

Je crois qu'il faut en dire autant du tableau que fait M. L. de la caste telle qu'elle a dû exister lors de l'apparition du bouddhisme. Ici encore il cherche son point de départ et sa grande autorité

1. Il n'y a touché qu'incidemment, p. 99, où les renvois sont en partie inexacts et les noms propres étrangement défigurés.

dans les Dharmaçâstras et en particulier dans celui de Manu. Or, il est permis de se demander si la pratique n'a pas été, ici comme ailleurs, différente de la théorie, et si le système qui nous est présenté dans ces livres, même dépouillé de quelques impossibilités manifestes, a jamais été rigoureusement appliqué. En tous les cas, il est assez difficile de dire pour quelle époque il peut être considéré comme parfaitement exact. Il ne l'est certainement pas pour celle de Mégasthène, qui nous représente une société sensiblement différente. On ne comprendrait guère, en effet, comment l'établissement de grandes monarchies, savamment organisées et administratives autant que féodales, aurait pu ne pas modifier par exemple la situation et le recrutement de la classe militaire. Celle-ci, sans que la profession des armes eût cessé d'être réputée héréditaire, était alors à la solde du roi, et ce seul fait, qui ouvrait la carrière aux aventuriers et aux soldats de fortune, avait dû ébranler la constitution de la vieille noblesse kshatriya. D'autre part, il est évident qu'avec le progrès de la culture, la classe des artisans a dû augmenter en importance et en bien-être. Or c'est le contraire qui semblerait résulter des témoignages de la littérature officielle : au lieu de s'améliorer avec le temps, la condition des çûdras y empire. Si nous remontons plus haut, aux livres védiques, aux plus anciens comme aux plus modernes, nous trouvons la nation indienne divisée en un grand nombre de petites principautés, où domine le principe ethnique de la peuplade et du clan. Cette organisation, qui n'avait certainement pas beaucoup changé à l'époque du Buddha, s'accorde encore moins avec le système de Manu, qui suppose une certaine uniformité et l'existence de grands états. La plupart de ces peuplades avaient sans doute un état social analogue : de temps immémorial elles étaient divisées en 4 classes, les prêtres, les nobles, les pasteurs-laboureurs-marchands et les serfs. Mais il est difficile de préciser le degré de rigueur de cette division. Encore à une époque relativement récente (Chândog. up. IV, 4, 1), la plus jalouse et la plus fermée de ces classes, celle des brahmanes, ne paraît pas très scrupuleuse quant à la pureté du sang. Je ne puis donc voir autre chose dans la théorie officielle de la caste qu'une sorte de thème convenu dont [375] il faut faire usage avec la plus grande prudence, thème dont la donnée fondamentale a dû, parce qu'elle était consacrée par une tradition sainte, se prêter successivement et d'une façon plus ou moins artificielle, à l'explication d'états de société bien différents. Sans mé-

connaître une partie de ces faits, M. L. voit tout cela sous un tout autre jour. Il est frappé de la rigueur apparente de cette organisation symétrique, immobile, inviolable, et on conçoit que, placé à ce point de vue, il s'étonne par exemple (p. 472) que l'avènement de dynasties de basse extraction, comme celles des Nandas et des Mauryas au IVe siècle avant Jésus-Christ, ne l'ait pas ébranlée et renversée de fond en comble.

(*Revue critique*, 20 juin 1874.)

[335] Mais si, au point de vue politique et social, l'organisation de la vieille société indienne ne paraît pas avoir eu le caractère oppressif, inflexible et rebelle à tout progrès qu'on est tenté de lui attribuer d'après M. L., n'en était-il pas autrement au point de vue religieux, et l'omnipotence de la caste brahmanique ne constituait-elle pas l'asservissement spirituel de la nation ? Ici encore je pense qu'il faut distinguer, plus que ne fait M. L., entre les époques ainsi qu'entre les prétentions d'une caste et la réalité. Les brahmanes n'avaient point encore attiré à eux toute la vie intellectuelle. Certains témoignages de la poésie épique précisément valables pour cette période, ainsi que la nature même des livres védiques, montrent qu'il y avait par exemple à côté de la leur toute une grande littérature profane, dont nous n'avons plus, il est vrai, que des remaniements faits par eux, mais qui à l'origine se trouvait certainement en d'autres mains. Ils ne formaient pas à proprement parler un clergé : ils n'avaient point d'organisation uniforme, point de hiérarchie, point d'orthodoxie et très peu d'intérêts communs à défendre. Presque tout le culte domestique, sans doute aussi les religions locales leur échappaient et, sur le terrain même de la théologie, leurs propres livres prouvent qu'ils savaient au besoin accepter les leçons d'hommes puissants étrangers à leur caste. Bien qu'ils vécussent en majeure partie du culte, ils ne paraissent pas avoir été tous également obstinés à le défendre, et j'ai déjà eu occasion de remarquer qu'en proclamant une religion purement spirituelle et l'inefficacité des pratiques pour opérer le salut, le Buddha n'avait pas produit une doctrine absolument nouvelle. Leur enseignement, il est vrai, paraît avoir été à un très haut

degré ésotérique et exclusif et, sous ce rapport, je ne veux en aucune façon nier l'immense supériorité du bouddhisme. Je ferai seulement observer que, si nous avions des documents sur le rôle qu'ont dû jouer les brahmanes dans le développement des religions populaires, ce contraste, que nous sommes bien obligés de reconnaître, s'en trouverait probablement quelque peu diminué. Du moins à une époque plus moderne, la plupart de ces religions ont-elles, sous les auspices de brahmanes, pris en face des castes, même des plus infimes, une position à [386] peu près semblable à celle du bouddhisme, sans avoir été pour cela en butte à une hostilité systématique de la part de ceux qui étaient restés fidèles aux vieilles traditions.

Je ne puis donc reconnaître dans le Buddha, au même degré que M. L., le caractère d'un antagoniste du brahmanisme. Sans vouloir diminuer en rien la grandeur et la noblesse de son œuvre personnelle, sans contester en aucune façon la vitalité et la force d'expansion de quelques-uns de ses principes, ce n'est pas dans la doctrine que je chercherais la grande nouveauté du bouddhisme, ni le secret de sa fortune. Je les trouve plutôt dans son organisation. Le fondateur de la nouvelle religion lui assura en effet une milice en préparant les bases du monachisme. Il créa ainsi, sans le vouloir, une institution bien autrement disciplinée et envahissante que la caste brahmanique, mais, certainement aussi, bien autrement illibérale et redoutable à l'indépendance de l'esprit. Aussi le bouddhisme, malgré les intentions généreuses de son auteur, malgré ses beaux côtés, son admirable morale, sa charité et sa compassion vraiment humaines, me paraît-il avoir été tout le contraire d'une émancipation. Nous sommes mal placés, il est vrai, pour le juger dans ses premiers effets ; mais il n'est que trop probable que toute fierté, toute véritable originalité de la pensée disparut bientôt au sein de cette organisation énervante. Sauf des sentences admirables et quelques légendes d'une pénétrante beauté, la littérature qu'il nous a laissée, porte tous les caractères de la décrépitude, et il est étonnant que M. L. ait passé à côté de tant de témoignages d'une sénilité précoce, sans en être frappé le moins du monde. La royauté, elle, ne s'y trompa point. Elle était en train alors de se mettre hors de page et elle comprit bien vite quel instrument puissant et docile elle allait avoir dans ces communautés nées d'hier, sans traditions ni point d'appui, humbles par profession, détachées de tout en dehors des intérêts de la secte et

du couvent, suffisamment organisées pour la servir, pas assez pour lui porter ombrage, quelque chose comme les ordres mendiants sans le pape. Aussi voyons-nous qu'elle s'est appliquée de bonne heure à les protéger. M. L. a remarqué ce côté de la fortune du bouddhisme; mais je doute qu'il l'ait fait suffisamment ressortir. Il se garde bien, par exemple (p. 237), de soupçonner une arrière-pensée politique dans la conversion d'Açoka. Il nous présente de ce prince et de son zèle religieux la peinture la plus séduisante, bien que, même en l'absence de tous autres documents que ses propres inscriptions et des récits de moines, certains épisodes sanglants de son histoire nous conduisent à nous faire une idée quelque peu différente du règne de ce Constantin oriental.

Mais ceci, en me ramenant du bouddhisme à l'histoire politique de l'Inde, me conduit à présenter une dernière observation générale sur l'ouvrage de M. L. Dans les livres védiques (dont les données me paraissent non pas toutes plus anciennes, mais moins remaniées que celles de la poésie épique), l'Inde ne semble encore connaître l'état que sous la forme la plus simple, la principauté, tout au plus sous celle d'une confédération restreinte reconnaissant un chef commun, le *samrâj*. A l'époque d'Alexandre, au contraire, nous y trouvons de vastes monarchies, reposant sur une organisation compliquée et dont le souverain dispose de [387] ressources immenses. Un peu plus tard, nous voyons Açoka à la tête d'un état qui, par son étendue et par son administration savante, ne peut être comparé qu'aux plus grands empires de l'antiquité. Les renseignements nous manquent sur la manière dont s'est accomplie cette transformation; elle paraît cependant avoir été assez brusque, et M. L., imbu peut-être des récits et des *digvijayas* de la poésie épique (qu'il n'accepte pas pourtant pour de l'histoire), ne l'a certainement pas assez remarquée. Il parle bien d'une altération subie au IVe siècle par les institutions de l'Inde, mais son observation se borne à l'avènement de dynasties çûdras et au trouble dont ce fait témoigne. Il s'arrête ainsi à ce qui n'a dû être qu'une circonstance accessoire et passagère d'un changement bien plus profond. Peut-être le contact dans lequel l'Inde s'est trouvée à partir du VIe siècle avec la grande monarchie des Achéménides et plus tard avec les royautés militaires des Grecs jette-t-il quelque jour sur cette obscure question? Du moins en ce qui concerne les Mauryas, l'admission d'une influence de ce genre paraît-elle presque inévitable. Je ne pense pas toutefois que cette hypothèse eût eu l'appro-

bation de M. L., même si le fait de la nouveauté des grands états dans l'Inde avait attiré davantage son attention. En général il est peu porté à admettre une action exercée du dehors sur la marche des idées et des affaires indiennes, et il estime que les traces de l'influence occidentale ne deviennent appréciables que dans la période du commerce alexandrin. Ce n'est pas qu'il repousse toute idée de rapports anciens avec les peuples méditerranéens ; mais dans ces cas l'Inde paraît toujours la partie qui donne, jamais celle qui reçoit. C'est ainsi qu'il reproduit, p. 632, l'opinion qui fait venir de l'Inde, dès avant Homère, le nom grec de l'étain[1], et que, p. 506, il n'hésite pas à affirmer la provenance indienne d'une fable d'Archiloque[2]. Il est inutile de dire que sur ces divers points les idées de M. L. ne doivent pas être admises sans réserve.

Pour les autres parties de l'ouvrage de M. L. sur lesquelles je n'aurais à présenter que des observations détachées, je puis être plus bref. J'y suis bien obligé du reste, si j'entends ne pas dépasser outre mesure les proportions assignées à ce travail. Dans l'usage des sources brahmaniques de l'histoire de l'Inde, M. L. n'a pas été exposé aux mêmes tentations que pour les sources bouddhiques. Ce sont ou de simples listes entremêlées de quelques maigres renseignements, celles des Purâṇas, ou des chroniques comme celle de Kashmir, plus étendues, mais de date moderne et où l'histoire, pour les époques tant soit peu anciennes, a dû se plier à des systèmes dont il a été possible heureusement de retrouver la clef ; ou même des documents tout à fait étranges et dont partout ailleurs on ne songerait certainement pas à se servir, des recueils de contes dans le [388] genre de ceux de Perrault, postérieurs de plus de mille ans la plupart aux faits qu'ils relatent. Même comparés et interprétés avec le plus grand soin, ces documents ne donnent pas une histoire continue : nous n'avons, par exemple, que des conjectures sur Vikramâditya et Çâlivâhana, ces deux puissants fondateurs des ères *saṃvat* et *çaka* (57 avant et 78 après Jésus-Christ). Au milieu de ces données incohérentes, les renseignements fournis par les historiens classiques font pénétrer

1. Κασσίτερος, en sans. *kastîra;* ce mot qui a été retrouvé depuis dans les inscriptions assyriennes ne paraît être ni aryen ni sémitique.

2. P. 359, M. L. se range cependant à l'opinion de Benfey et admet une origine grecque pour un certain nombre de fables communes aux deux littératures. Elles *peuvent* être de provenance grecque quand l'original grec est antérieur aux conquêtes de Démétrius (commencement du IIe siècle av. J.-C.). Mais il est dit le contraire p. 633. Des contradictions de ce genre sont assez fréquentes chez M. L.

çà et là des rayons de lumière. Puis des inscriptions, des médailles, témoins peu loquaces mais irrécusables, viennent contrôler et rectifier l'histoire écrite, plus souvent encore y suppléer là où celle-ci est absolument muette. La manière dont ces documents ont été réunis, rapprochés, discutés et mis en œuvre par M. L., ne saurait être assez admirée. Pour toute cette période il n'a pas été seulement un architecte habile à réunir et à disposer des matériaux tout fournis : ces matériaux eux-mêmes lui appartiennent et sont en partie son ouvrage. Il a été en effet un des ouvriers de la première heure pour tout ce qui concerne le débrouillement de la chronologie kashmirienne, l'examen des sources grecques et latines relatives à l'Inde, l'histoire des conquérants grecs, scythes, parthes qui y ont dominé à diverses époques, le déchiffrement des inscriptions et des médailles et la construction des résultats de ce déchiffrement. A toutes ces questions son nom demeurera attaché en première ligne à côté de ceux de Prinsep, de Wilson, de Burnouf et de Cunningham.

Dans la restauration de cette grande ruine M. L. a-t-il toujours été également heureux, et peut-il se flatter d'avoir reproduit fidèlement toutes les parties de l'édifice primitif ? Évidemment non, et il n'y prétend pas. Des découvertes ultérieures y amèneront sans doute encore bien des changements ; lui-même a dû en faire quelques-uns et d'assez notables (p. ex. pour les rois Siṃhas) de la 1re à la 2e édition. Mais l'ensemble restera. Peut-être pourrait-on dès maintenant y faire quelques retouches de détail. Ainsi l'histoire des origines du royaume de Pâṇḍya (p. 116, 466) me semble avoir été acceptée avec trop de confiance : il y a sans doute encore plus d'un Francus fils de Priam à rayer de ces listes royales, et un culte de Çiva au IVe siècle avant Jésus-Christ a de quoi nous étonner. En bien des endroits aussi l'exposition de M. L. ne sépare pas assez l'analyse des documents du récit proprement dit et flotte indécise entre les deux. Si, par exemple, le Meghavâhana de la chronique de Kashmir est bien le même prince dont on a trouvé une inscription dans la province d'Orissa, le centre de sa puissance ne peut avoir été le Kashmir comme le veut la chronique, qui, en ce cas comme ailleurs, aura fait de son petit pays le centre du monde, et les termes de toute cette histoire sont à renverser. M. L. l'a bien vu : il n'en a pas moins laissé Meghavâhana en place parmi les rois kashmiriens (p. 889). Cette sorte de défauts, qu'il était peut-être difficile d'éviter, nuit beaucoup à la

clarté du récit de M. L., où l'histoire est en général suivie par régions.

Des 1238 pages du volume, un peu moins des 2/3 sont remplies par l'histoire proprement dite de l'Inde et des pays qui lui doivent leur culture : le reste est consacré à l'histoire des idées, des institutions, des lettres, des sciences, des arts, du commerce et des notions de l'Inde parvenues aux Grecs. Je ne puis que mentionner [389] ici ce bel ensemble de recherches. Sur un point toutefois, la question de l'origine et des développements des deux grands poèmes épiques, je crois devoir indiquer sommairement les vues de M. L. Pour le Mahâbhârata il maintient les conclusions déjà exposées dans le 1er volume. Il admet qu'il y a eu 3 rédactions principales du poème : la 1re très ancienne ; la 2e dans le courant du ve siècle : c'est celle qui se trouve mentionnée dans les *Gṛihya-sûtras* d'Âçvalâyana ; la 3e de la fin du IIIe siècle avant Jésus-Christ. Celle-ci a reçu à son tour diverses additions, entre autres la Bhagavad-gîtâ. Les éléments propres à chacune de ces rédactions sont en outre indiqués à grands traits : la légende des *Pâṇḍavas* faisait déjà partie de la 1re. Malgré les objections qu'on a déjà faites à cette manière de voir et qu'on y fera sans doute encore, je n'hésite pas pour mon compte à m'y ranger, estimant que de toutes les explications proposées, c'est toujours encore celle-ci en somme qui répond le mieux à l'ensemble des faits. Quant au détail, M. L. connaît si admirablement le Mahâbhârata, que là encore, sur bien des points où ses idées sembleront peut-être trop arrêtées, je ne voudrais pas, sans de très fortes preuves, me séparer de lui. Pour le Râmâyaṇa M. L. maintient également ses conclusions antérieures contre les raisons produites depuis par M. Weber. Je pense qu'il est dans le vrai quand il se refuse à admettre avec ce savant que le Râmâyaṇa dans sa rédaction actuelle ne date que du IIIe siècle de notre ère[1], que c'est une imitation inspirée par les poésies homériques et que par les ennemis du héros il faut entendre les bouddhistes. Mais je ne puis le suivre quand il admet l'existence historique de Râma et de Sîtâ, ou quand il concède à M. Weber l'antériorité du récit bouddhiste du *Daçaratha-jâtaka*. En accordant ce dernier point, M. L. me semble du coup livrer toute son argumentation[2].

1. J'ignore quelle peut être la portée de la présence d'un vers du Râmâyaṇa dans le Mahâbhâshya, que Trimbak Telang a signalée dans l'*Indian Antiquary* d'avril 1874. S'agirait-il du vers déjà discuté par M. Weber, *Indische Stud.* XIII, 480 ?

2. Pour l'autorité de ce récit du Daçaratha-jâtaka voir les observations de M. Garrez, *Rev. crit.* du 7 juin 1873.

M. L. n'a rien négligé pour mettre son ouvrage au courant des derniers travaux, et les différences de la pagination (l'ancienne a été maintenue en marge) suffiraient à montrer combien le volume a reçu d'additions. Peut-être n'ont-elles pas toujours été faites avec tout le soin désirable : les contradictions sont assez fréquentes de ce chef. En général l'exposition n'est pas assez châtiée pour une 2e édition : en bien des endroits elle est obscure et pénible à suivre. On s'étonne aussi de retrouver à leur place, après plus de 20 ans, certaines inexactitudes de détail et, surtout dans les noms propres, une quantité assez notable d'erreurs typographiques. Je ne m'arrêterai pas à en donner des exemples : cette notice n'est déjà que trop longue pour la charger encore d'un errata. Une infirmité cruelle qui réduit M. L. à se servir pour le travail des yeux d'un autre n'excuse que trop d'ailleurs une partie de ces négligences. Pour les autres, le reproche tombe sur son collaborateur.

Avant de finir cette revue où la critique abonde et où l'éloge tient si peu de place, je demande à être bien compris. Dès le début j'ai prévenu de cette [**390**] disproportion, j'en ai déclaré le motif et je prie de croire que je l'ai fait sincèrement. Certes celui-là serait à plaindre qui, en présence de ce labeur colossal accompli avec tant de dévouement et de candeur, n'aurait d'yeux que pour les défauts, et dont la première comme la dernière impression ne serait pas un sentiment d'admiration et de reconnaissance. Ce n'est surtout pas à nous Français (puisqu'on nous oblige bien de porter cette préoccupation jusque dans la science) d'être ingrats envers M. L. Il suffit de parcourir le bas de ses pages pour voir quelle belle place la science française tient dans son livre et pour y admirer une largeur et une équité d'esprit auxquelles nous n'avons plus que rarement l'occasion de rendre hommage. Mais 20 et 30 années ne passent pas impunément sur un livre, surtout quand il traite, comme celui-ci, des questions qui comptent parmi les plus obscures et les plus changeantes que puisse offrir le champ de la critique historique. Pour les hommes spéciaux, l'ouvrage de M. L. sera toujours un trésor incomparable de renseignements sûrs et de jugements autorisés, la rectification du point de vue dans chaque cas particulier se faisant pour ainsi dire d'elle-même. Mais ce n'est pas aux indianistes seulement, c'est encore aux historiens, aux philosophes, aux théologiens, à tous ceux qui s'intéressent aux grandes questions du passé, que ce livre est destiné à servir. Pour cette partie du public studieux, plus le nom de l'ouvrier est grand,

plus il peut être utile de dire que toutes les parties de l'œuvre ne sont pas également solides.

H. Kern. **Over eeinige Tijdstippen der Indische Geschiedenis.** — Extrait des Notices et Communications de l'Académie royale d'Amsterdam. Amsterdam, C. G. Van der Post. 1873. In-8°, 36 p.

H. Kern. **Over de Jaartelling der Zuidelijke Buddhisten en de Gedenkstukken van Açoka den Buddhist.** Publié par l'Académie royale d'Amsterdam. Amsterdam, C. G. Van der Post. 1873. In-4°, 120 p.

(*Revue critique*, 7 novembre 1874.)

[289] Les deux mémoires de M. Kern que nous réunissons ici se rattachent l'un à l'autre non seulement par la connexion qu'il y a entre quelques-uns de leurs résultats, mais encore par l'unité sensible du but et de la méthode. Dans les deux écrits, l'objet immédiat de l'auteur est de rectifier et d'asseoir plus solidement la chronologie indienne en l'appuyant sur une interprétation plus exacte et sur un usage plus conséquent des documents épigraphiques. Pour cela, après avoir soumis le texte de ces documents à une revision soigneuse, il s'attache à les laisser parler eux-mêmes, en se préoccupant le moins possible de l'histoire convenue telle qu'elle nous est transmise, ou plutôt telle que nous nous la sommes faite d'après les autres sources et par les procédés d'un éclectisme parfois trop peu sévère. De la tradition écrite, lorsqu'elle n'est pas contemporaine et que la critique est en droit d'en contester la valeur, M. K. n'accepte en général que les données les plus simples et les chiffres ronds. Il s'abstient de ces combinaisons ingénieuses, mais peu sûres, à l'aide desquelles on ramène à la vraisemblance, jusque dans le détail, des textes où dominent visiblement la légende ou la fiction. Enfin, au lieu de faire porter son examen sur des faits isolés, il cherche à opérer autant que possible sur des périodes assez étendues, ce qui lui permet d'abor-

der le sujet par des voies diverses et de se ménager ainsi des vérifications. Si malgré cela l'auteur n'a pas toujours réussi à dépasser le probable, si, en particulier, plusieurs des résultats positifs de son examen sont loin de s'imposer avec la même force que les résultats négatifs (et M. K. est le premier à ne pas se faire illusion à cet égard), ceux-là seuls s'en étonneront qui ignorent l'indétermination de ces problèmes et les conditions précaires qui, dans l'état actuel des connaissances, sont faites à toute recherche semblable.

Dans le 1er mémoire M. K. examine un certain nombre d'inscriptions émanées de dynasties qui dominèrent dans l'Inde du Ier au VIIe siècle. En commençant par celles des Guptas, il confirme l'opinion de M. Lassen, que l'ère en usage dans ces inscriptions ne peut être que l'ère *Çaka*, laquelle répond à 78 ap. J.-C. Ceci [290] étant admis, il faut admettre également que le 2e empereur de la dynastie, Samudragupta, avait cessé de vivre avant 219; son règne ne saurait donc s'être prolongé au delà de 226, comme le veut M. Lassen, et le *Devaputraḥ shâhi shâhâṇaṃshâhi* qui figure sur une de ses inscriptions, et derrière lequel ce savant croit trouver un Sassanide, doit représenter quelque autre monarque iranien. A cette même dynastie doit être restitué Budhagupta, que M. Lassen reporte à la fin du Ve siècle, en le rattachant à une autre branche des Guptas. Pour cela M. Lassen est obligé d'en faire un conquérant, ce qui s'accorde mal avec la teneur des inscriptions. Il y a toute apparence au contraire qu'il fut un de ces princes qui ont cessé de régner avant d'avoir perdu le trône. C'est avec lui que la dynastie aurait succombé vers 250, sous les coups d'un vassal usurpateur, Târapâṇa. M. K. hésite à accepter dès maintenant pour le nom de ce dernier la leçon Toramâṇa proposée par M. E. Thomas. Il se refuse également, jusqu'à nouvel examen, à adopter l'identification superficielle essayée par le Babu Râjendralâl Mitra de ce personnage avec le Toramâṇa de la chronique de Kashmir et un 3e Toramâṇa de lecture douteuse, mentionné dans une inscription de Gwalior.

Mais la partie la plus neuve des vues de M. K. sur la dynastie des Guptas est celle qui concerne le 3e membre de la famille, celui qui en fonda la puissance et en fut le 1er empereur, Candragupta Vikramâditya. Déjà dans la Préface de sa traduction de la *Bṛihat-Saṃhitâ*, M. K. avait montré que l'ère dite *saṃvat* de 56 av. J.-C., fondée par un Vikramâditya en mémoire d'une grande victoire sur

les Çakas ou Scythes, était plus que suspecte pour les temps anciens ; que l'usage de cette ère n'avait point encore été démontré sur un seul monument des premiers siècles ; qu'elle n'avait jamais été reçue dans le sud de l'Inde[1] et qu'aucun astronome ne la connaissait avant l'an 1000. Au contraire, les sources anciennes et en particulier Varâha Mihira ne connaissent qu'un Vikramâditya Çakâri (vainqueur des Çakas), le fondateur de l'ère *Çaka* de 78 ap. J.-C. Or celui-là ne peut guère avoir été un autre que le puissant fondateur de l'empire des Guptas, Candragupta Vikramâditya. Seulement, comme, d'après les inscriptions, Candragupta a vécu jusque très près de l'an 93 de cette même ère, il ne saurait en avoir été le fondateur : elle a dû exister avant lui, avant même l'élévation de sa famille, et il l'aura simplement conservée en y pratiquant certaines réformes d'après les conseils de l'astronome Siddhasena. La chute de la domination des Çakas et le grand développement de la puissance des Guptas ne seraient ainsi que les deux faces d'un même événement et se placeraient tous deux vers 120 ap. J.-C. Le Vikramâditya de 56 av. J.-C. serait rayé de l'histoire et retournerait aux recueils de contes d'où il n'aurait jamais dû sortir. Enfin l'ère *Çaka*, [291] souvenir des vaincus conservé par le vainqueur, ne daterait pas de la défaite des peuplades scythes, mais du temps de leur domination, probablement d'un de leurs triomphes, comme l'usage même de la langue semble l'indiquer en parlant de « l'année des Çakas, l'année du prince des Çakas ».

L'hypothèse de M. K. serait évidemment démontrée, si on avait la preuve que des princes étrangers se sont servis les premiers de cette même ère de 78 ap. J.-C. Or, cette preuve, M. K. croit la trouver dans des inscriptions de Mathurâ, très mutilées malheureusement, qui semblent en effet être datées de l'ère d'un empereur Vâsudeva. Ce prince, malgré son nom indien, était certainement un étranger, comme l'indiquent ses titres et le caractère de ses monnaies[2] et comme semble aussi l'admettre M. Lassen. M. K.

1. L'usage de l'ère Çaka peut au contraire s'y suivre presque jusqu'à son origine. C'est ainsi qu'une chronique tamoule mentionne plusieurs donations très anciennes émanées de rois Ceras et datées à l'aide de cette ère ; l'une d'elles serait même de l'an 4. L'exactitude au moins partielle de ces citations, déjà défendue par M. Lassen (*Ind. Alterth.* II², 1036) contre les doutes de M. Dowson, a été confirmée par des découvertes récentes consignées dans une notice lue par M. Eggeling devant la Société asiatique de Londres et dont je n'ai connaissance que par un compte rendu de l'*Athenæum* du 21 juin 1873.

2. M. K. attribue à ce même prince une monnaie au nom de Vâsudeva et avec

n'hésite pas à reconnaître en lui le « Prince des Çakas » et à identifier l'ère de Vâsudeva avec l'ère *Çaka*. Ce serait donc lui, peut-être son successeur, qu'aurait vaincu Candragupta. Je remarque que dans les inscriptions en question Vâsudeva et les princes étrangers qui l'ont précédé figurent avec le titre de *Devaputra mahârâja râjâtirâja* jusqu'à l'an 47. En l'an 83 au contraire, on ne trouve plus à côté du nom de Vâsudeva que le titre modeste de Mahârâja. Si l'hypothèse de M. K. est juste, il y aurait peut-être là un indice que la victoire de Candragupta a été postérieure à l'an 47, c'est-à-dire à 125 ap. J.-C.

Les corrections que M. K. a été amené à faire à la chronologie de quelques dynasties postérieures ne sont pas aussi brillantes, mais elles sont plus sûres. Ainsi il est presque certain que l'époque de la courte dynastie guzarate qui comprend les règnes de Sâmantadatta, de Vîtarâga et de Praçântarâga doit être calculée, non d'après l'ère *saṃvat*, comme le fait M. Lassen, mais d'après l'ère *çaka*, et qu'elle est à reporter par conséquent de près de un demi-siècle plus bas. Elle paraît avoir succombé sous les coups, non des Valabhis, mais des Câlukyas de Kalyâṇî. Ces derniers princes à leur tour se sont servis dans leurs actes de la même ère *çaka*. On n'en saurait douter (quand même les objections paléographiques élevées depuis contre l'authenticité d'une donation faite par l'un d'eux, Pulakeçi, qui est datée de *çaka* 411, et sur laquelle M. K. s'appuie principalement, seraient reconnues fondées), en présence des nouveaux documents recueillis par M. Elliot et produits par M. Eggeling dans la notice mentionnée ci-dessus. Il doit y avoir du reste une erreur dans la date de 593 (*çaka* 515) assignée par M. K. d'après M. Elliot à l'avènement du Vikramâditya de cette dynastie; car, d'après les documents empruntés par M. Eggeling au même M. Elliot, le prédécesseur de ce prince, Satyâçraya, n'aurait commencé de régner qu'en 609 et lui-même, après avoir abdiqué en 678, aurait vécu au moins jusqu'en 691.

La chronologie des Valabhis, dont l'ère est parfaitement fixée, n'a pas donné [**292**] lieu à des rectifications aussi considérables [1],

légende pehlevie. Il faudrait, semble-t-il, des preuves numismatiques bien fortes pour faire admettre l'usage de cette langue dans l'Inde au Ier siècle. M. Lassen place ce dernier Vâsudeva au VIIe siècle.

1. Sauf pour l'avènement même de la dynastie, lequel ne saurait avoir coïncidé avec l'ère dont elle fait usage, 319 ap. J.-C., mais a dû y être postérieur de près d'un siècle. L'événement auquel cette ère correspond reste inconnu.

mais elle a permis à M. K. de déterminer une date importante et de vérifier un des résultats précédemment obtenus. Par les inscriptions et par le récit du pèlerin chinois Hiouen-Thsang on connaît à quelques années près la date d'avènement du roi le plus illustre de cette dynastie, Çîlâditya. M. Lassen adopte 545 ap. J.-C. Or un ouvrage jaina, le *Çatruñjaya-Mâhâtmya*, composé sous le règne de ce prince, le fait arriver au trône 477 ans après Vikramâditya, en d'autres termes en l'an 477 de l'ère de Vikramâditya, ce qui donne 555 ap. J.-C. si on admet, comme on ne peut guère s'en défendre en présence d'une concordance aussi remarquable, qu'ici encore cette ère n'est autre que l'ère *çaka*. Dans un autre passage du même livre il est dit que cette ère fut établie 466 ans après la mort de Mahâvîra, le fondateur de la secte jaina, ce qui donne pour ce dernier événement 388 av. J.-C. Nous verrons plus tard l'usage que M. K. a fait de cette détermination dans son 2e mémoire. Un autre ouvrage de la même secte, le *Kalpasûtra*, composé l'an 980 de la mort de Mahâvîra, c'est-à-dire en 592, fut lu la même année, d'après le commentaire, en présence du roi Dhruvasena. Cette dernière indication ne saurait être exacte; mais il est facile de la mettre, elle aussi, d'accord avec les faits tels qu'ils sont fixés par les inscriptions. Il résulte de là que Çîlâditya parvint au trône en 555; que, pour la tradition jaina aussi, il n'y a pas d'autre ère de Vikramâditya que l'ère *çaka*, et qu'enfin l'ère propre des Jainas correspond à 388 av. J.-C.[1].

Cette analyse où n'ont été relevés que les résultats strictement chronologiques, doit suffire pour montrer combien les 36 pages du mémoire de M. K. sont bien remplies et avec quelle ingénieuse persévérance l'auteur a su étendre de proche en proche ses recherches et ses suppositions[2]. Aucune de celles-ci ne se heurte à des difficultés positives sérieuses : ce qui leur nuit parfois, c'est plutôt d'être suspendues dans le vide. Il en sera forcément ainsi tant qu'on n'aura pas obtenu sur les points en litige de nouveaux documents épigraphiques et, peut-on ajouter, tant que les documents déjà connus ne seront pas reproduits avec plus de garanties d'exactitude. De ces deux conditions, la première seule dépend entière-

1. M. Weber propose 348 av. J.-C.

2. P. 21, il faut lire à plusieurs reprises *Dharapaṭṭa* au lieu de *Dhruvapaṭṭa*. Ibid. l. 30, *Dharasena II*. — M. K. m'indique lui-même *saṃsûrataḥ*, p. 10, l. 7 infra, à changer en *saṃsûrataṃ*. C'est un adjectif signifiant « très agréable » et se rapportant à *madhyaṃ*. La traduction et la note p. 11 sont à rectifier en ce sens.

ment de la fortune. Avec l'abondance des matériaux réunis au British Museum ou dont l'existence a été signalée dans l'Inde, avec l'expérience acquise ailleurs et les facilités qu'offrent les applications nouvelles de la photographie, la publication d'un *Corpus inscriptionum indicarum* accompagné de fac-simile vraiment authentiques n'est plus qu'une question d'argent, et il suffirait du bon vouloir de la puissante administration qui a recueilli l'héritage de l'ancienne Compagnie des Indes, pour que cette œuvre, qu'on a appelée quelquefois une dette d'honneur [293] de la nation anglaise, pût être dès maintenant entreprise et menée à bonne fin. Cette insuffisance fâcheuse de nos instruments actuels, déjà si sensible dans le 1er écrit de M. K., est encore plus fortement démontrée par le 2e mémoire, à l'examen duquel nous allons procéder.

(*Revue critique*, 11 novembre 1874.)

[305] Le titre de ce 2e mémoire en résume parfaitement le contenu : M. K. y soumet à un nouvel examen critique d'une part la chronologie des Bouddhistes du Sud généralement adoptée jusqu'ici par la science européenne, d'autre part les monuments les plus anciens du bouddhisme, les inscriptions de l'empereur Açoka. A ces deux questions principales, et sans jamais en sortir, l'auteur a su rattacher l'examen de divers faits dont plusieurs sont d'une importance capitale dans l'histoire de l'Inde ancienne. La discussion qui est conduite avec une certaine verve incisive habituelle à M. K., est partout claire et serrée et, bien qu'on puisse ne pas être toujours de l'avis de l'auteur, son mémoire n'en est pas moins à nos yeux ce qui s'est publié de plus important et de mieux fait sur cette matière depuis les travaux de Burnouf et les célèbres dissertations de M. Westergaard.

La discussion chronologique de M. K. peut se résumer comme suit : d'après Justin, Candragupta le Maurya arriva au trône en 322 av. J.-C. Lui et son fils régnèrent 52 ans : l'avènement de son petit-fils Açoka est donc de 270. Les mentions de plusieurs princes grecs qui se rencontrent dans quelques inscrip-

tions d'Açoka, se rapportent le mieux à l'année 258[1] et, comme il y a de fortes raisons de croire que ces inscriptions sont de la 12e année de son règne, on obtient encore 270 pour la date de son avènement. Or, d'après les Bouddhistes du Nord, le Nirvâṇa du Buddha aurait eu lieu 100 ans avant cet avènement, c'est-à-dire en 370 (c'est ainsi qu'il faut lire p. 28, l. 17, au lieu de 380. M. K. paraît s'être servi par mégarde du chiffre 110 qui est, d'après les mêmes autorités, celui des années écoulées depuis le Nirvâṇa jusqu'au concile tenu sous [**306**] Açoka. De même p. 29, l. 23 et 24 il faut lire 214 et 218 au lieu de 114 et 118). Environ à la même date nous reporte le renseignement conservé par Hiouen-Thsang, que le 3e concile fut tenu 400 ans après le Nirvâṇa, sous Kanishka, ce prince ayant régné environ de 10 à 40 ap. J. C. D'autre part, M. K. a établi dans son 1er mémoire que les Jainas placent la mort de leur fondateur Mahâvîra 466 ans avant l'ère *Çaka*, ce qui correspond à 388 av. J.-C. Or la légende de Mahâvîra n'est qu'une autre face de celle du Buddha et ces deux réformateurs ne sont au fond qu'un seul et même personnage. La différence de 18 ans à laquelle aboutissent les indications des Bouddhistes du Nord d'un côté et celles des Jainas de l'autre est minime : elle s'explique du reste, les premières étant données en chiffres ronds, tandis que celles des Jainas sont précises. M. K. se prononce donc pour ces dernières et admet 388 av. J.-C. pour la mort du Buddha. Il n'est pas impossible de trouver des arguments en faveur de cette date jusqu'auprès des Bouddhistes du Sud, malgré l'imposante unanimité avec laquelle ils produisent l'ère de 543[2]. En effet, les 218 années qu'ils prétendent s'être écoulées du Nirvâṇa au sacre d'Açoka se décomposent en : 1° 100 années du Nirvâṇa à un 1er Açoka, Kâlâçoka, sous lequel se serait tenu le 2e concile ; 2° 118 années à partir de là jusqu'au 2e Açoka, Dharmâçoka, sous lequel s'est tenu le 3e concile. Or le 1er Açoka et le concile tenu sous son règne sont inconnus aux Bouddhistes du Nord aussi bien qu'aux brahmanes, et doivent être rejetés comme interpolés. Les Bouddhistes de Ceylan auront eu, en effet, deux données relatives à Açoka, qui le faisaient régner la 1re 100, la 2e 118 ans après le Nirvâṇa, et au lieu de choisir

1. C'est par erreur que, p. 27, l'avènement d'Antiochus II est placé en 255. Dans ce cas, Açoka n'aurait pas pu le mentionner dans une inscription de 258. Ce prince commença de régner en 260.

2. Cette unanimité n'est cependant pas absolue. Cf. Lassen, *Ind. Alterth.* II², 54.

entre les deux, ils les auront ajoutées l'une à l'autre. Les 218 ans se réduisent donc en réalité à 118 et le Nirvâṇa se trouve, de cette façon encore, reporté à 388 av. J.-C.

Le lecteur au courant de cette question aura reconnu sans peine ici les arguments et les résultats de M. Westergaard[1]. M. K. les a reproduits sous une forme plus arrêtée; mais il y a lieu de se demander si, en substituant des chiffres précis aux limites approximatives admises par son devancier, il n'a pas demandé à ces données au delà de ce qu'elles lui pouvaient fournir. Ce qui, par contre, est neuf et lui appartient bien en propre, c'est la détermination de l'ère jaina et le chiffre de 388 qu'il en a déduit pour l'année de la mort du Buddha.

Maintenant que faut-il penser de la valeur de cette date? La méthode par laquelle elle a été obtenue est parfaitement conséquente et correcte. Mais en chronologie les résultats valent ce que valent les données, et M. K. lui-même ne se dissimule sans doute pas combien elles sont ici peu sûres. La tradition jaina, encore peu connue, ne semble pas, jusqu'à présent du moins, offrir pour les époques anciennes plus de garanties qu'une autre. Celle des Bouddhistes du Nord est, dans son ensemble, encore plus incohérente que celle des méridionaux et, si [**307**] les indications qu'y a puisées M. K. sont parfaitement concordantes, il faut se rappeler que ce sont là des indications choisies; qu'elles n'ont pas été tirées d'un corps de chroniques qui, comme celui de Ceylan, donne prise à la critique par l'abondance et l'enchaînement même des détails, mais qu'elles n'ont à répondre pour ainsi dire chacune que d'elle-même. Il n'y a pas non plus grand secours à attendre de considérations d'un ordre plus général. Un siècle après la mort de son fondateur, le bouddhisme avait-il eu le temps de s'organiser et de mûrir? La réponse est affaire d'appréciation, et d'autant plus difficile que nous ignorons quel était au juste l'état du bouddhisme au temps d'Açoka. Pour ma part, j'inclinerais plutôt vers la négative. Les éléments mythiques que M. Senart vient de relever dans la légende du Buddha[2] n'engagent pas non plus à raccourcir dans une si grande mesure la période d'incubation de cette religion. Mais, si le résultat positif des recherches de M. K. demeure ainsi

1. On a reproché à M. K. de n'avoir pas nommé M. Westergaard. Il a pensé sans doute que, son mémoire étant destiné aux indianistes, une référence expresse à une publication si connue était inutile.

2. *Journ. Asiat.* Août-septembre 1873 et avril-mai 1874.

sujet à bien des doutes, le résultat négatif, par contre, nous paraît incontestable. La critique à laquelle M. K. a soumis la tradition singhalaise, telle qu'elle est consignée dans le *Mahâvaṃso*, est, à notre avis, décisive, et il ne sera plus permis à l'avenir de réclamer pour ce document, sans autre explication, une autorité historique à laquelle il n'a aucun droit pour les époques anciennes [1].

En examinant la chronique singhalaise, M. K. a été naturellement amené à rechercher l'origine de la littérature canonique du bouddhisme méridional et de la langue dans laquelle elle est rédigée. Relativement aux écrits eux-mêmes, ce que nous savons de positif se réduit à peu de chose. Quand Buddhaghosha, un brahmane converti originaire du Magadha, arriva dans l'île de Ceylan au commencement du ve siècle ap. J.-C., il y trouva une double littérature, consistant d'une part en textes conservés dans une langue qui était regardée dès lors comme sacrée et qu'on a pris l'habitude d'appeler du nom de pâli, d'autre part en commentaires ou *aṭṭhakathâs*, rédigés dans la langue du pays, le singhalais. Il traduisit lui-même ces derniers en pâli, tels que nous les avons maintenant. Quant aux premiers, la tradition était qu'ils avaient été apportés dans l'île plus de 7 siècles, et mis par écrit environ 5 siècles, auparavant. Or c'est là un point dont il est au moins permis de douter. En effet, le pâli qui se qualifie lui-même de langue du Magadha, le pays d'origine du bouddhisme, non seulement s'écarte considérablement et du Mâgadhî des grammairiens, et du Mâgadhî authentique du IIIe siècle av. J.-C. tel que nous le connaissons par les inscriptions d'Açoka [2], mais encore, dans son état actuel et par l'ensemble de sa phonétique, il appartient [308] à une époque notablement plus récente que celle que voudrait lui assigner cette tradition. M. K. estime qu'il reflète un état dans lequel les langues prâcrites ont dû se trouver du Ier siècle avant au Ier siècle après notre ère, et, si l'on tient compte de l'extrême incertitude inhérente à toute détermination semblable

1. J'ai eu à exposer ici même (*Rev. crit.* 13 et 20 juin 1874; cf. ci-dessus p. 111 et 119), à l'occasion du livre de M. Lassen, des vues semblables sur la valeur de cette chronique. Je regrette de n'avoir point connu alors le Mémoire de M. K., auquel j'aurais pu simplement renvoyer le lecteur.

2. Déjà M. Lassen a remarqué que le prâcrit dont le pâli se rapproche le plus est le Çaurasenî. M. Westergaard, de son côté, a signalé les rapports qui le rattachent au dialecte occidental dans lequel sont conçues les inscriptions d'Açoka trouvées à Girnar, et il a suggéré une explication très plausible du nom de Mâgadhî appliqué à cette langue. *Zwei Abhandl.*, p. 88.

(si l'on n'en avait pas la preuve directe, regarderait-on par exemple comme contemporains les 3 dialectes des inscriptions d'Açoka ?), ces limites ne paraîtront certainement pas trop larges. Mais M. K. va plus loin : de certaines anomalies et de formations bizarres, en effet, et qui ne se rencontrent que rarement dans une langue dont le développement a été naturel (p. 15, 34, 62), il conclut que le pâli est un composé d'éléments divers, réunis, sans beaucoup d'égard aux lois de l'analogie, par des hommes qui ignoraient la prononciation et parfois même le vrai sens de ces éléments : qu'en un mot, c'est un langage artificiel. L'expression pourrait sembler plus forte que claire, si M. K. n'avait pas pris le soin d'en parfaitement préciser la portée : pour ma part je doute que les exemples allégués, quelque bien choisis qu'ils soient, la justifient. Avant de passer ainsi condamnation, il s'agirait, en effet, de savoir si le pâli a toujours été tel que l'écrivent Buddhaghosha et les rédacteurs du *Mahâvaṃso*. M. Fausböll a déjà soulevé cette question en signalant les irrégularités métriques des plus anciens textes. Ces faits et d'autres encore paraissent bien être autant de traces mal effacées d'un état antérieur, où le pâli, avant d'être une langue morte, aurait été, lui aussi, un parler naturel et vivant[1], et M. Minayef semble dire plus juste quand il le définit « une langue littéraire formée dans le sein de la communauté des religieux bouddhistes[2] ».

Ce qui du reste fait le mieux sentir ce qu'il y a d'exagéré dans l'arrêt de M. K., c'est le pendant qu'il croit trouver au pâli dans le dialecte des *gâthâs* népalaises. Celui-là, en effet, est bien un langage forgé et artificiel. Le sens linguistique si délicat de Burnouf ne s'y trompa pas un instant : du premier coup, dès qu'il fut en présence de cet idiome singulier, il le déclara un « jargon », et ce jugement n'a jamais été sérieusement infirmé. Seulement, là où Burnouf croyait voir du sanscrit pitoyablement corrompu, M. K. aperçoit, avec bien plus de raison, du prâcrit travesti en sanscrit. Les essais de restitution auxquels il a soumis un certain nombre de vers du *Lalitavistara*, où il retrouve sous le badigeon sanscrit la forme prâcrite primitive, ne laissent guère de doute à cet égard, et c'est avec beaucoup d'à-propos qu'il compare ces strophes bizarres aux tirades du *Malade imaginaire* qui sont,

1. Voir à ce sujet un article de M. Garrez, *Rev. crit.*, 7 juin 1873.
2. *Grammaire pâlie*, trad. St. Guyard. p. xlvj.

elles aussi, non pas du latin défiguré, mais du bon français affublé d'oripeaux latins. Ces *gâthâs*, qui trahissent ainsi une origine populaire, sont la partie la plus ancienne et comme le noyau des écrits où elles figurent. La prose incorrecte qui les entoure et qu'on a prise longtemps pour le véritable texte, n'est qu'une exposition développée, une sorte de commentaire d'origine plus récente. Cela étant, on peut se demander si les grands *Sûtras*, qui seuls contiennent de ces *gâthâs* et que, depuis Burnouf, on s'accorde à regarder comme la partie la plus moderne de la littérature canonique, n'en sont pas au [309] fond la partie la plus ancienne, et si ce n'est pas là qu'il faut chercher quelques-uns des plus vieux documents du bouddhisme. M. Senart est arrivé à ce sujet, par une voie différente, à des conclusions qui se rapprochent beaucoup de celles de M. K.[1]

La deuxième et de beaucoup la plus considérable partie du mémoire est consacrée à l'étude de celles d'entre les inscriptions d'Açoka que leur état de conservation permet, dans les conditions actuelles, d'interpréter d'une manière suivie et de soumettre avec fruit à un travail critique. Ce sont : 1° Babhra; 2° Girnar IV; 3° idem VIII; 4° id. XII; 5° id. VI (en partie); 6° id. XI; 7° id. IX; 8° id. X; 9° id. II; 10° Radiah; 11° Dehli II; 12° Dhauli I et XVI (en partie); 13° Girnar XIV. Les n°s 2, 3, 5, 8, 9, 13, sont accompagnés du texte de Dhauli; le n° 6, de celui de Kapurdigiri: les n°s 1, 2, 3, 4, 6, 8, 11, 12 ont été commentés par Burnouf dans ses Apppendices au *Lotus de la Bonne Loi*. Pour chaque inscription M. K. donne un texte rectifié, une double version sanscrite et hollandaise, et un commentaire à la fois philologique et historique dans lequel il reprend dignement l'œuvre de Burnouf et dont la richesse défie toute analyse[2]. Aussi me bornerai-je à signaler quelques points d'une portée plus générale.

1. *Journ. asiat.*, avril-mai 1874 ; pp. 363, 409, etc. — M. K. n'admet pas du reste que nous ayons des *Sûtras* remontant jusqu'à l'époque du Buddha.

2. *Krasava* ou *Krasavâ*, qui se lit dans le texte de Kapurdigiri correspondant à Girnar XI, est embarrassant. M. K. propose avec hésitation de lire *krashṭa* (p. 77). C'est là un des nombreux passages où l'on regrette vivement de ne pas pouvoir consulter un fac-simile photographique, afin de décider s'il y a lieu d'admettre une faute du lapicide ou du copiste. Il serait d'autant plus intéressant d'être fixé à cet égard, que, si la leçon actuelle devait être confirmée, il faudrait probablement admettre ici une forme participiale (assez irrégulière, il est vrai) en *vas* ou en *van*, formation qui ne paraît avoir survécu dans aucun dialecte prâcrit. — *Kâmakâri* que M. K. (p. 92) propose de lire dans le texte de Radiah, n'est point une forme mâgadhî.

Deux des corrections de M. K. ont été mises en question par M. Weber (*Liter.*

M. K. a prêté une attention toute particulière aux différences des 3 dialectes dans lesquels sont rédigées ces inscriptions. Pour les deux occidentaux (Girnar et Kapurdigiri), il propose les dénominations de vieux guzarati ou mahrathi et de gândhâra. Quant à celui de l'Est et du Centre (Dhauli, Babhra, Dehli, Allahabad, Mathiah et Radiah), il y a longtemps qu'on est d'accord pour y reconnaître la langue du Magadha, la province centrale de l'empire. Le premier, à ma connaissance, il a relevé avec soin les *magadhismes* assez fréquents et souvent d'une nature particulière, qui se sont glissés dans les deux rédactions occidentales, et il en a conclu avec beaucoup de vraisemblance que les édits originaux avaient été rendus en mâgadhî et traduits après, non sans négligence, dans les [310] dialectes provinciaux. Une fois ou deux, cependant, il se pourrait qu'il fût allé trop loin dans cette voie. Ainsi p. 57, dans Girnar VIII, il explique par un contresens du traducteur la forme *nayâsu* (de *ni* + *yâ*), au lieu de laquelle on s'attendrait, en effet, à trouver *nirayâsu* (de *nis* + *yâ*) « ils sortaient » : *nikhamisu* que porte le texte mâgadhî correspondant, aurait été traduit machinalement comme s'il venait de *ni* + *kram*, tandis qu'en réalité il vient de *nis* + *kram*. Pour admettre cette explication, il faudrait supposer que le fonctionnaire chargé de cette besogne n'entendait ni la langue de l'original, ni celle dans laquelle il devait traduire, ce qui paraît fort. Il est plus simple de voir ici une incorrection de la langue elle-même, comme il s'en rencontre jusque dans le sanscrit classique, où la distinction des préfixes *ni* et *nis* n'est pas non plus toujours rigoureusement observée.

Au sujet de l'*ahiṃsâ* ou respect de toute vie animale, qu'Açoka professe dans ses édits, M. K. observe avec raison que cette doctrine n'est pas exclusivement jaina et bouddhique. Elle était familière aux brahmanes, dont elle a de bonne heure profondément pénétré le rituel : l'origine en doit être cherchée dans le tempé-

Centralbl. 30 mai 1874). Pour *vacabhâmika* de Girnar XII, où Burnouf voit le sanscrit *varcobhâmika* « inspecteur des lieux secrets », et M. K. (p. 68 et 74) *vrâtyabhâmika* « inspecteur des hospices de pèlerins », M. Weber aimerait mieux admettre *vrajabhâmika* qui revient au même pour le sens et serait en effet excellent, si quelques lignes plus haut on ne trouvait pas *pavajita* pour le sanscrit *pravrajita*. — Au lieu de *tuphe* (Dhauli I et XVI) où Prinsep et Burnouf voyaient un *stûpa*, « un sanctuaire à reliques », et dans lequel M. K. reconnaît avec raison (p. 102) le pronom de la 2e personne, M. Weber propose, sans nécessité, de lire *tujhe*, « parce que *jh* et *ph* se confondent aisément ». Cela est vrai pour l'écriture devanâgarî moderne, mais ne l'est pas pour l'alphabet des inscriptions.

rament du peuple hindou d'abord et ensuite dans les scrupules que dut faire naître un culte très sanglant[1]. Elle paraît même avoir été étrangère au bouddhisme primitif; car le Buddha doit avoir condamné l'abstinence de nourriture animale et la tradition le fait mourir d'une indigestion de chair de porc. L'argument conserve sa valeur, quand même on admettrait avec M. Senart le caractère mythique de cette légende : en tout cas l'observation de M. K. vient à propos aujourd'hui qu'on n'est que trop tenté de découvrir dans le brahmanisme des emprunts et des influences bouddhiques, quand tout ce que nous savons de l'histoire et de la littérature de cette religion semble cependant démontrer qu'elle n'a eu un rôle vraiment original qu'en dehors de l'Inde.

On ne saurait méconnaître du reste chez M. K. une certaine tendance à atténuer le caractère strictement bouddhique des édits d'Açoka. Peut-être entre-t-il aussi un peu d'optimisme dans l'admiration sans réserve qu'il ressent pour ce prince. M. K. a fort bien vu qu'à simplement juxtaposer les renseignements divers qui nous sont parvenus sur le compte d'Açoka, on obtient une figure impossible, une sorte de caricature : que les horreurs que la chronique de Ceylan lui fait commettre avant sa conversion, sont aussi peu probables que les niaiseries dévotes qu'elle lui prête dans la suite ; que le meurtre de ses 99 frères, par exemple, est une exagération ridicule destinée à illustrer l'efficacité de la Bonne Loi qui d'un monstre fait un saint homme. Mais faut-il rejeter ces récits d'une façon absolue ? Il n'y a rien d'invraisemblable à ce qu'Açoka ait rencontré des compétitions dans sa famille : ce fut certainement un prince énergique, et dans l'Orient l'énergie a toujours été sanglante. D'autre part, les exhortations [311] officielles qu'il a fait graver sur le roc, et où il se montre un modèle de douceur, de piété et de tolérance, ont le tort précisément d'être officielles et d'être en outre rédigées en un style de convention. La réserve avec laquelle les Bouddhistes du Nord s'expriment sur ses violences n'est pas bien décisive à cet égard : le silence des brahmanes l'est encore moins. Ç'a été leur manière de se venger d'un souverain et d'une

1. On peut dire même que jusqu'à un certain point elle est un fait *humain* inséparable des tendances ascétiques. C'est ainsi qu'elle apparaît à plusieurs reprises et probablement d'une façon indépendante, chez diverses sectes de l'antiquité classique, et que, longtemps avant l'établissement de ces sectes, les rituels grec et romain présentent, aussi bien que celui des brahmanes, des pratiques destinées à expier l'immolation des victimes.

dynastie qui en somme leur furent hostiles, que de n'en pas parler du tout[1]. Quand çà et là ils y font allusion, c'est pour les flétrir en masse comme des usurpateurs et des princes violents qui exploitèrent la religion au profit de leur politique. « Les Mauryas, est-il dit dans le *Mahâbhâshya*, étant avides d'or, firent fabriquer des idoles. »

A la suite du mémoire se trouvent deux appendices : dans le 1er M. K. étudie les *Gâthâs* népalaises; il en a été parlé plus haut; dans le 2e il met en garde contre une identification hâtive de l'Ajâtaçatru des Bouddhistes avec le prince du même nom qui figure dans le *Çatapatha-Brâhmaṇa*.

L'impression est soignée et correcte. A part les fautes précédemment relevées et quelques autres tout à fait insignifiantes, je n'ai noté que *dentalen* p. 48, l. 8, au lieu de *lingualen*, et p. 69, l. 22 où un membre de phrase est omis dans la traduction sanscrite : il faut compléter *parapârishâdaṃ vâ garhate*.

M. K. me signale lui-même les rectifications suivantes : Dans l'inscription de Babhra p. 32 et s., au lieu de la correction *abhivâdepta* (ou *abhivâdeta*) *nam* en deux mots, il vaut mieux admettre *abhivâdeptânam* en un seul. C'est l'absolutif védique en *tvânam* qui s'est conservé dans plusieurs dialectes prâcrits. — *Antepura*, p. 73, n'est pas à ajouter à la liste des barbarismes du pâli; c'est une forme commune aux prâcrits en général. — La leçon *cema* p. 105 est bonne; elle correspond au scr. *caiva*. — Ibid. *ghaṭita* n'a pas le sens de « exécuté, » mais celui de *yukta* « juste, convenable. »

1. Candragupta fait seul quelque figure dans leur tradition. Ce que la chronique de Kashmir et les Purâṇas disent des Mauryas est d'une époque bien postérieure et paraît emprunté à la tradition bouddhique.

HURRYCHUND CHINTAMON. **A Commentary on the Text of the Bhagavad-Gîtâ**, or the Discourse between Krishṇa and Arjuna on Divine matters ; a Sanscrit Philosophical poem. With a few introductory papers. London, Trübner and Co. 1874. In-8°, XXIV-83 p.

(*Revue critique*, 13 mars 1875.)

[**162**] Ce livre ne répond à son titre que pour la forme. L'auteur M. Hurrychund Chintamon, qui est agent politique à Londres du Guicowar de Baroda (celui-là même qui se trouve sous le coup d'un *impeachment* pour tentative d'empoisonnement sur la personne du résident britannique), se présente à nous comme un grand admirateur de la civilisation européenne et un chaud partisan du progrès sous toutes ses formes, social, politique, moral et religieux. L'esprit obsédé de tant de graves problèmes et jugeant sans doute que toute occasion est bonne pour dire des vérités, il a pris prétexte de la Bhagavad-Gîtâ pour nous dire les siennes. Le lecteur est prévenu en conséquence que « la philosophie qu'il trouvera dans ces pages n'est celle ni de Patañjali, ni d'Epicure, ni de Lucrèce, ni de Kant, ni de Berkeley, ni de Cousin, mais simplement celle du sens commun ». On devait s'attendre avant tout à y trouver celle de la Bhagavad-Gîtâ ; mais les convictions fortes nous ménagent quelquefois de ces surprises-là.

La Bhagavad-Gîtâ se trouvant ainsi transformée en un exposé de la philosophie du sens commun, par quoi il faut entendre celle de l'auteur, présente, cela va sans dire, un ensemble parfaitement homogène et consistant. Pour en avoir l'intelligence, il est donc inutile d'en scruter les origines, d'y noter les emprunts, d'en analyser les centons. C'est une allégorie pure, dont il s'agit seulement d'avoir la clef. Cette clef, la voici : « Par les deux familles de même race, les Kurus et les Pâṇḍavas, il faut entendre les deux familles de la Passion et de l'Intelligence, qui sont aussi d'une même race, le genre humain, lequel est [**163**] appelé Kshatriya, parce qu'il est doué d'un élément belliqueux, la Raison. Le microcosme ou l'homme, aussi bien que le vaste monde, est à jamais le champ de bataille du vice et de l'erreur contre la vérité et la vertu...

Arjuna représente l'Esprit; son char représente le Corps; son cocher, Kṛishṇa, représente la Raison. » Ce que devient le poème appliqué sur ce lit de Procuste, on peut se l'imaginer. Ainsi quand, au début, le vieux roi aveugle Dhṛitarâshṭra demande à son fidèle écuyer Sañjaya : « Qu'arriva-t-il après que mes fils et mes neveux se furent rangés en bataille les uns contre les autres ? » et que Sañjaya lui répond par la description et le dénombrement des deux armées, nous devons, à la place de ce dialogue, imaginer le suivant : « L'Opinion populaire : Quand l'homme, qui est doué d'un esprit investigateur, arrive sur la scène de ce monde pour penser par lui-même, quelle est sa situation dans la société ? — La Vérité : L'homme naît dans un état non développé. Son premier âge est un âge d'ignorance et de soumission à tout ce qu'on lui dit de croire. Quand il arrive à la virilité, il s'émancipe de ces habitudes enfantines, excepté en religion, où il garde sa crédulité... Un petit nombre seulement commencent à douter, et, avec l'aide de la Raison, finissent par prendre courage et par fouler aux pieds la superstition. A ce moment, quand l'homme voit clairement que la paix de son royaume mental est troublée par la Passion, il réagit contre elle. La Tentation vient en aide à la Passion. La Raison, après avoir tenté inutilement un essai de médiation, décide enfin l'Esprit à déclarer la guerre et à risquer la bataille. Les deux commandants en chef sont l'Intelligence d'un côté, la Passion de l'autre. Les généraux sont la Piété opposée à l'Irréligion, la Patience opposée à la Colère..., etc. » Quand ce procédé d'interprétation devient trop embarrassant, l'auteur se tire d'affaire en s'esquivant par la tangente. Ainsi l'allégorie de l'arbre au chap. XV, qui est un de ces éléments traditionnels que le poème ramasse en chemin sans se les assimiler suffisamment, est remplacée par une petite leçon de physiologie comparée. Ailleurs, comme pour la majeure partie des chap. X et XI, il n'y a pas de commentaire du tout, l'auteur se bornant à dire « ceci est poétique » ou « ceci est purement théologique ». Evidemment ce n'est pas à la Bhagavad-Gîtâ, mais aux opinions personnelles de M. H. Ch. que nous avons affaire en tout ceci.

Quant à ces opinions en elles-mêmes, ce serait une tâche fastidieuse s'il fallait, pour s'en former une idée, les recueillir tout le long d'un poème qui les repousse. Heureusement l'auteur nous a évité cette peine en les résumant *ex professo* dans son Introduction et dans un écrit particulier intitulé : *Progrès théologique*, dont voici

la substance : tout est action et par conséquent progrès : la preuve est fournie par les sciences naturelles, chimie, astronomie, géologie, botanique, minéralogie, zoologie, mécanique, physique proprement dite, etc., dont les merveilleuses conquêtes sont passées en revue. Toutes ces sciences sont actives, ou nous révèlent l'action ; les idées de l'auteur s'embrouillent quelquefois là-dessus. Seule la théologie fait exception ; seule elle est immobile ; seule elle n'a point eu ses Newton et ses Faraday (l'auteur oublie que ces deux savants se sont beaucoup occupés de théologie dans le sens large où il prend [**164**] ce mot). « Où, quand et comment la pierre de touche de la science a-t-elle été appliquée à la théologie ? A peine en aucun temps, en aucun lieu, a-t-elle jamais senti cet attouchement de nature céleste, attouchement aussi léger mais non moins puissant, aussi silencieux mais non moins efficace que celui de la lance d'Ithuriel s'abaissant sur le crapaud blotti à l'oreille d'Ève dans le paradis... Toujours sur la mare ténébreuse de la théologie flotte l'écume verdâtre et fétide de la superstition. N'est-il pas temps qu'un ange descende et vienne troubler les eaux de ce Bethesda spirituel — maintenant, hélas ! inutile bourbier ou marécage exhalant la fièvre ? » Pour procéder à cette désinfection, M. H. Ch. fait un appel à la coalition de toutes les forces actives, sans acception de pays, de couleur et de race. Seulement il oublie de nous dire sur quels principes s'établira l'accord, et de quelle manière ces forces agiront. Tout en inclinant au positivisme, M. H. Ch. ne se rattache en effet à aucune doctrine précise. Il se contente d'être un « ami des lumières », et il est tel de ses futurs alliés à qui il pourrait bien sembler être lui-même encore profondément engagé dans « la mare ». Bref pour tout programme nous sommes renvoyés à la philosophie du sens commun. C'est une chose précieuse que le sens commun, et riche en excellentes maximes, entre autres celle-ci, qu'il ne faut se mêler que de ce qu'on entend bien. L'auteur se doute-t-il que tout ceci n'est pas aussi neuf qu'il se l'imagine ? que la plupart des questions qu'il agite ainsi en phrases vagues, ce n'est pas d'aujourd'hui qu'elles sont soumises, même parmi ses compatriotes, à l'enquête scientifique ? et qu'en particulier sa propre méthode d'interprétation est précisément celle dont l'abus a été le plus reproché à la théologie ? Je ne mets pas en doute l'excellence de ses intentions ; je ne prétends pas non plus juger ce qu'on peut appeler sa doctrine, et je suis prêt à reconnaître qu'il y a de bonnes choses dans son

livre. Mais il a visé trop haut. Au lieu de tout ce verbiage ramassé dans les *Magazines*, et plutôt que de nous parler de « l'électricité voltaïque de Galvani et de la thermoélectricité du Prof. Seebeck de Berlin », il eût mieux fait de s'enquérir un peu des choses et du passé de son propre peuple, puisqu'il entreprenait d'en commenter un des plus beaux monuments, et de surveiller l'orthographe de ses citations sanscrites (qu'il appelle aryennes et donne en caractère nâgarî), qui sont estropiées neuf fois sur dix. Mais je ne veux pas m'arrêter à ces erreurs de détail, bien que, dans le nombre, il y ait des choses très fortes. Si ce livre était sorti d'une plume européenne, la critique n'aurait point à s'en occuper. Si j'en ai parlé si longuement, c'est que l'auteur est Hindou. Et malgré cela j'aurais mieux fait peut-être d'être plus court. Nous ne sommes plus en effet autant tenus que par le passé de faire cette distinction. Le temps n'est plus où c'était presqu'un événement de voir un de nos arrière-cousins des bords du Gange prendre part au mouvement littéraire et scientifique de l'Occident et où l'indulgence qu'on doit à des novices était envers eux de rigoureuse équité. Les sciences et les méthodes de l'Europe ont trouvé parmi eux des disciples nombreux et distingués, et les compatriotes de M. H. Ch. nous ont donné eux-mêmes le droit d'être sévères envers lui.

Rig-Veda-Sanhita, the Sacred Hymns of the Brahmans; together with the Commentary of Sayanacharya. Edited by F. Max Müller. Vol. VI. London, Allen et Co. 1874. In-4°, p. lix; 32; 785; 401-762.

(*Revue critique*, 10 avril 1875.)

[225] Ce sixième et dernier volume du Ṛig-Veda de M. Max Müller contient le texte et le commentaire des 146 derniers hymnes (46-191) du Xe livre. L'éditeur y a joint une récapitulation générale du *Sarvânukrama* de Kâtyâyana, des index spéciaux des divinités, des ṛishis et des commencements de vers, et un errata complet

pour l'ensemble de l'ouvrage. Les variantes et les additions connues sous le nom de *Khila* occupent 32 pages à la suite de la Préface. Enfin la 2e moitié du volume contient la fin de l'index des mots et des formes employés dans le Ṛig-Veda, plus un répertoire spécial des mots composés rangés selon l'ordre alphabétique de leur second terme. Ainsi se trouve achevée une publication dont la fin s'est fait longtemps attendre et qui, à défaut de critiques, a provoqué jusqu'ici bien des murmures d'impatience ; mais qui restera aussi comme une des plus belles œuvres de notre époque, tant par l'importance exceptionnelle du document qui s'y trouve mis au jour, que par la perfection que l'éditeur a su donner à son travail.

A peu d'interruptions près, M. Max Müller n'a pas employé moins de 30 années à ériger ce monument. Aussi conçoit-on qu'arrivé à la fin de sa tâche, il l'ait quittée avec le sentiment qu'on éprouve à se séparer d'un vieil ami, et qu'il n'ait pu s'empêcher de faire un retour ému sur ce long passé. Sa Préface contient à ce sujet des détails pleins d'intérêt sur les origines et la marche de son œuvre depuis le jour qu'il en conçut l'idée sous les auspices de Burnouf ; sur l'état des études sanscrites d'alors ; sur sa propre inexpérience au début, et sur les difficultés sans nombre contre lesquelles il eut à lutter pour arriver à établir un texte critique du commentaire de Sâyaṇa, si maltraité par les copistes, et des nombreuses citations qu'il renferme, citations souvent tronquées et incorrectes, se réduisant parfois à d'obscures allusions, qui étaient empruntées d'ailleurs à une littérature alors inconnue, à des ouvrages dont il n'existait ni index ni éditions, et qui presque toutes étaient à vérifier sur manuscrit. Il y aurait eu sans doute un moyen d'abréger considérablement toute cette besogne. C'eût été de se borner à donner une édition critique du texte même des hymnes, pour laquelle il suffisait de comparer quelques manuscrits et de dépouiller le *Prâtiçâkhya*, et quant au [**226**] commentaire, d'où venaient les principales difficultés, de ne le donner que par extraits ou de le reproduire tel quel, après quelques collations hâtives et en recourant largement aux conjectures pour enlever les plus grosses taches. M. M. M. ne fut point de cet avis. Dès le début, il se rendit aux conseils de Burnouf et jugea que, du moment qu'on entreprenait cette œuvre, ce devait être de façon qu'elle fût faite une fois pour toutes. Il résolut en conséquence d'y appliquer rigoureusement d'un bout à l'autre les mêmes principes de critique

qui se sont montrés si féconds sur le terrain de l'antiquité classique et qui sont devenus ceux même de la philologie moderne.

Le résultat auquel il est arrivé dans des conditions aussi difficiles suffirait à lui seul à justifier ces principes, s'ils avaient encore besoin de justification. Voici 25 ans que son 1er volume est soumis à l'examen des indianistes et que les autres se suivent à des intervalles plus ou moins réguliers. Bien que l'envie de le trouver en défaut n'ait certainement pas manqué, son œuvre est sortie intacte de cette longue épreuve et, jusqu'à la fin, M. M. M. aura eu ce rare bonheur d'arriver presque toujours le premier à signaler ses peu nombreuses méprises et d'être à lui-même son plus pénétrant critique.

La Préface du nouveau volume contient à son tour un ample et curieux supplément à cette espèce d'examen de conscience que M. M. M. a déjà plusieurs fois entrepris. Comme toujours, il sait présenter ces minuties nécessaires avec beaucoup d'art, je dirais presque de coquetterie. Nul ne s'entend mieux que lui à donner un tour agréable à une discussion d'accent ou d'orthographe, ce dont personne à coup sûr ne se plaindra, si ce n'est ceux toutefois qui s'y trouvent effleurés en passant. *Genus irritabile doctorum!* Dans cette intéressante revue, M. M. M. a semé un grand nombre de remarques curieuses sur la plupart des ouvrages qui ont un rapport plus ou moins étroit avec l'œuvre de Sâyaṇa, sur Sâyaṇa lui-même, sur son identité avec Mâdhava suggérée par M. Burnell et au sujet de laquelle M. M. M. reproduit les réserves qu'il a déjà faites dans l'*Academy* (31 janvier et 11 avril 1874), sur les écrivains qui ont précédé Sâyaṇa comme interprètes du Ṛig-Veda, et sur la littérature qui est citée dans ses commentaires [1].

Le reste de la Préface est presque entièrement polémique. Nous sommes assez désintéressés en France dans ces querelles, que nous ne voyons pour ainsi dire que de surface. Nous aimons à croire que M. M. M., qui peut avoir des adversaires parmi nous, n'y a pas d'ennemis, et nous savons de reste qu'il n'en est pas de même ailleurs. A propos de son Ṛig-Veda en particulier, on lui a

1. M. M. M. revient aussi sur la question des avantages du *nâgarî* sur le caractère romain, déjà traitée par lui dans sa petite édition du *Rig-Veda*, *Pada-Text* (cf. *Rev. crit.* du 11 avril 1874). Pour le fond, il est impossible de ne pas être de son avis, bien que sa « démonstration géométrique » ne soit peut-être pas tout à fait aussi rigoureuse qu'elle le semble de prime abord. Le plus ou le moins de fatigue de la vue ne dépend pas seulement de la dimension des caractères, mais surtout de leur forme, et pour l'œil du lecteur, ce n'est pas à sa 2e colonne *nâgarî* que répond sa colonne romaine, bien qu'elles soient toutes deux fondues sur le même corps, mais plutôt à la 1re.

reproché sa lenteur avec un zèle parfois indiscret et une insistance qui ferait croire [227] que les auteurs de ces plaintes avait réellement un droit sur ses journées et sur ses heures. M. M. M. qui, coupable ou non de n'avoir pas fait toute la diligence possible, a été assez puni de ses retards par le fait qu'un tiers du Ṛig-Veda a été lu pendant de longues années dans une autre édition que la sienne, a fini par se fâcher de cette « sollicitude maternelle » qu'on ne se lassait pas de témoigner pour son œuvre, et il a cru devoir montrer comme quoi M. Weber qui, en matière semblable, avait été plus expéditif, n'avait pas, à beaucoup près, fait aussi bien que lui. On s'en doutait bien un peu : en tous les cas nous gagnons à la démonstration une discussion très substantielle sur l'emploi du *saṃdhi* dans les manuscrits, plus 4 pages in-4° de variantes pour le commentaire de Mahîdhara sur la *Vâjasaneyi-Saṃhitâ*, et pour peu que M. Weber réplique de la même façon, ce sera tout profit. Mais pour nous la meilleure réponse de M. M. M. sera toujours son édition même. L'essentiel ici autant et plus qu'ailleurs était, non pas de faire vite, mais de faire bien. Ne semble-t-il pas du reste que moins que toute autre branche d'études, la nôtre, sous peine de faire rire à ses dépens, doive se donner l'air affairé et tracassier ? Nous sommes un petit groupe engagé dans ce qu'on appelait jadis des « recherches curieuses » et, bien que les choses aient changé depuis le temps que cette locution n'est plus de mode, il y aurait tout de même quelque ridicule à croire que le bien public nous défende de nous souvenir du précepte d'Horace : *nonumque prematur in annum*.

Dans la *Varietas Lectionis*, p. 24, l. 5, il faut lire *ye* au lieu de *ya* ; p. 25, l. 8 infra, Tait. Br. II, 4, 3, 2 ; p. 32 l. 1 infra, Atharvaveda III, 8, 5.

The Âryabhaṭîya, with the Commentary Bhaṭadîpikâ of Paramâdîçvara, edited by Dr H. Kern. Leiden, E. J. Brill. 1874. Gr. in-4°, xij-107 p.

(*Revue critique*, 17 avril 1875.)

[241] Les premières informations positives concernant Âryabhaṭa sont dues, comme tant d'autres, à Colebrooke (As. Res. XII, Calcutta,

1816 et Algebra... of Brahmagupta and Bhâskara, London, 1817). Malgré leur insuffisance et leur état fragmentaire, ces renseignement furent aussitôt accueillis avec un vif intérêt. Ce n'était pas en effet une donnée de médiocre importance pour l'histoire des sciences mathématiques, que l'existence avérée et nullement légendaire d'un astronome indien qui, dès les premiers siècles de notre ère et encore plus tôt peut-être, avait présenté un système scientifique du monde, système en apparence original, dans lequel les révolutions célestes étaient évaluées avec une exactitude surprenante et où se trouvaient enseignés la précession des équinoxes et le mouvement de la terre autour de son axe. Malheureusement Colebrooke n'avait point eu accès à l'œuvre même d'Âryabhaṭa, qu'il ne connaissait que par l'intermédiaire des écrivains postérieurs. Aussi toutes ses assertions ne sont-elles pas également fondées, et le fait, pour nous capital, que cette œuvre est rigoureusement datée, lui avait-il échappé. Ses autorités, que des indications de ce genre ont toujours médiocrement intéressées, s'étaient bien gardées de relever celle-ci et, d'autre part, parmi les données numériques du système qu'il avait pu recueillir, il ne s'en trouvait pas qui fussent de nature à lui fournir une détermination chronologique. En général, les données impliquant une date, telles que seraient par exemple les éléments d'une éclipse, sont très rares, si tant est qu'il s'en trouve, dans les écrits astronomiques des Indiens. On n'y rencontre que des mesures angulaires dont on ne peut tirer que des conclusions peu précises, parce que ces mesures sont souvent inexactes, l'erreur pouvant aller jusqu'à plusieurs degrés, et qu'elles se rapportent en outre à des mouvements révolutifs la plupart d'une extrême lenteur. C'est ainsi que l'âge de compilations volumineuses et remplies de détails, telles que le Sûrya-siddhânta, n'a pu encore être déterminé que d'une façon tout approximative, et il n'en serait pas autrement de l'ouvrage d'Âryabhaṭa, si l'auteur n'avait eu soin de nous indiquer lui-même l'année de sa naissance et celle aussi, selon toute apparence, à laquelle il entendait rapporter son traité. En dehors de cette donnée, je ne vois, en effet, dans tout le livre, qu'une seule indication explicite qui permette d'en déterminer approximativement [**242**] l'époque : la valeur qu'on y donne pour la longitude de l'apogée du soleil estimée égale à 78°. Grâce à la date fournie par l'auteur lui-même, nous voyons que cette valeur, qui correspondrait à 549 ap. J.-C., est trop forte d'environ 50′ et qu'elle implique une erreur en plus d'une cinquantaine

d'années. Mais sans le secours de la date, même en ne supposant pas l'erreur plus grande (et elle aurait pu l'être) qu'elle n'est en réalité, il est évident que nous ne saurions pas en quel sens la prendre, et que la détermination déduite de cette donnée resterait ainsi flottante en deçà ou au delà de 549 dans la limite d'un siècle.

Cette date qui tranche la question et qui était restée inconnue à Colebrooke fut produite plus tard par M. Wish, et avec plus de précision et d'autorité par M. Bhau Dadji (J. of the Roy. As. Soc., 1864). De nouveaux renseignements furent également ajoutés à ceux qu'on possédait déjà par MM. Fitz-Edward Hall et Kern. Mais il suffit de jeter un regard sur la notice que M. Lassen, qui disposait cependant de toutes ces sources d'information, a consacrée à Âryabhaṭa dans la 2e édition de son *Indische Alterthumskunde*, II, 1147, pour voir combien il restait encore de points obscurs même pour les savants le mieux en position d'être bien renseignés. Fallait-il admettre un seul auteur de ce nom ? Fallait-il en admettre deux ou même trois ? Et comment devait-on répartir entre les homonymes les écrits qui ont été transmis avec cette attribution ? A ces questions et à d'autres encore, il n'y avait de réponse à faire qu'à la condition d'avoir les textes. C'est donc un service de premier ordre que l'éditeur et le traducteur de Varâha-Mihira vient de rendre à cette branche des études indiennes, en publiant celui de ces textes que son contenu, ainsi que la tradition, oblige de reconnaître comme le plus ancien et le seul authentique.

Âryabhaṭa se nomme lui-même en deux endroits de son ouvrage : la première fois dans l'une des deux stances d'introduction à la *Daçagîtikâ*, stances dont rien ne nous autorise à suspecter l'authenticité, bien qu'elles ne soient pas comptées, aussi peu que la stance finale, au nombre des sûtras de cette section ; la deuxième fois dans la première stance de la deuxième section. De plus IV, 50, le traité est appelé l'*Âryabhaṭîya*, et c'est aussi le seul titre que semble reconnaître le commentaire. II, 1 nous montre l'auteur fixé à Kusumapura, c'est-à-dire Pâṭaliputra sur le Gange ; enfin III, 10 il nous apprend qu'après l'an 3600 du Kaliyuga (= 498 ap. J.-C.) révolu, « 23 années s'étaient écoulées depuis sa naissance ». On peut donc admettre le commencement de l'année 499, sinon pour la date même de la rédaction du traité, comme le veut le commentaire, du moins pour le point de départ des calculs rétrospectifs sur lesquels il est fondé.

Dans la tradition indienne (vid. *Préface*, p. x), Âryabhaṭa passe

pour avoir été un réformateur, dans la mesure du moins dans laquelle on y conçoit un pareil rôle à l'égard d'une science tenue pour immuable et révélée; et le fait en lui-même n'a rien d'improbable, bien qu'à la lecture de l'ouvrage il n'y paraisse guère. La polémique, qui semble inséparable des nouveautés, et qui a su se faire sa place jusque dans les œuvres les plus sèches et les plus décharnées de la littérature sanscrite, n'a pas laissé de traces dans celle-ci. L'auteur ne se [243] réclame de personne, ne cite aucune autorité, soit pour s'en prévaloir, soit pour la combattre. S'il termine en vouant à l'enfer ceux qui s'aviseraient de faire opposition à son livre, c'est que ce livre contient « la doctrine éternelle, révélée jadis par Brahmâ [1] » IV, 50. S'il déclare que c'est « par faveur spéciale de la divinité qu'il a pu, monté sur la nef de son intelligence, retirer cet excellent joyau de vraie doctrine du sein de l'océan de la science absolue » IV, 49, il se charge lui-même d'interpréter ces paroles, infiniment moins emphatiques en sanscrit qu'en français, en nous prévenant ailleurs qu'il va « exposer la science tenue en honneur à Kusumapura » II, 1. Peut-être y a-t-il toutefois dans ce dernier passage une allusion à des rivalités d'écoles. Il ressort en effet de l'usage que fait Âryabhaṭa du méridien d'Ujjayinî, que cette ville était dès lors le principal siège de la science astronomique. Toute cette époque, du reste, fut pour cette étude une période de singulière activité. La littérature des *Siddhânta* était alors en pleine élaboration, et un intervalle de moins d'un siècle voyait paraître les écrits d'Âryabhaṭa, de Varâha-Mihira et la dernière rédaction du Sûrya-Siddhânta. Il est d'autant plus étonnant qu'Âryabhaṭa, qui fait si souvent bande à part, ait pu garder dans tout le reste de son traité un ton aussi impersonnel. La nouveauté même à laquelle son nom demeure attaché et qu'on est le plus tenté de regarder comme son bien propre, le mouvement diurne de la terre, est énoncée sans apprêts et comme une vérité courante. L'impression produite est d'un manuel résumant une tradition ancienne et bien assise, et nullement du manifeste d'une école nouvelle.

Comme la plupart des ouvrages de ce genre, le traité est rédigé en vers, mais sans aucun des ornements plus ou moins poétiques qui encombrent par exemple certaines parties de la Bṛihat-Saṃhitâ

1. Le commentaire conclut de là, ainsi que de l'invocation à Brahmâ par laquelle débute l'ouvrage, qu'Âryabhaṭa reconnaît pour son autorité le *Brahma-Siddhânta*.

et du Sûrya-Siddhânta. Comparé à ce dernier surtout enchâssé dans son cadre mythologique qui rappelle celui des Purâṇas, il se comporte exactement comme un Dharma-Sûtra, celui d'Âpastamba, par exemple, vis-à-vis du Code de Manu. Par contre, la plupart de ses vers sont d'une extrême concision. Ainsi les règles de l'extraction des racines carrée et cubique, avec l'indication de toutes les opérations essentielles, sont renfermées chacune en un seul distique, et en un seul aussi se trouve condensée l'exposition de tout un système très compliqué de numération syllabique. Le *sûtra*[1] II, 19 ne contient pas moins de quatre règles distinctes enlacées pour ainsi dire les unes dans les autres et qu'on ne peut en dégager qu'en soumettant successivement le distique à quatre constructions différentes. Aussi beaucoup de ces stances seraient-elles inintelligibles, sans le secours du commentaire[2]. Par bonheur celui-ci est excellent, surtout pour la section mathématique. Dans les autres parties, il est quelquefois moins heureux; par exemple I, 1 et IV, 9, où il fait violence au texte et au sens commun pour faire dire à Âryabhaṭa que la [244] terre est immobile; ou IV, 5, quand il avance que Mercure et Vénus, bien qu'étant des planètes inférieures, n'ont pas de phases comme la lune, mais que, par suite de leur proximité du soleil, et de la grandeur de celui-ci, leur disque reste toujours éclairé. Il faudrait traduire cette explication bien largement pour la réconcilier avec la géométrie. Le

1. Le commentaire qualifie ainsi les distiques du texte. L'auteur s'est lui-même servi de ce terme, mais dans le sens propre de « collection de règles ». I, II, il appelle toute la 1re section *Daçagîtikâsûtra*, « le sûtra des 10 stances ».

2. Il en est d'autres qui paraissent parfaitement claires, mais qui conduiraient à d'étranges méprises, si on les prenait au mot. Le sûtra I, 10, après avoir énuméré 24 nombres, 225, 224, 222, 219.... 37, 22, 7, ajoute : « ce sont là les sinus des kalâs (ou les sinus en kalâs). » Il semble que si ces mots ont un sens, ce doit être celui que les nombres donnés sont les valeurs des sinus. Kalâ, il est vrai, est obscur : il a ici la signification de minute d'arc ; mais il pourrait en avoir d'autres, par exemple celle d'une partie quelconque, soit d'un arc, soit du rayon. Qu'on ne se rappelle pas dans le moment la table toute semblable dont la construction est enseignée dans le Sûrya-Siddhânta, ou qu'on néglige 2 lignes du commentaire, et on sera naturellement amené à voir dans les nombres énoncés les sinus exprimés en parties du rayon pour 24 subdivisions du quart de cercle, le rayon étant égal à 225. On n'irait pas bien loin, il est vrai, sans s'apercevoir qu'on est fourvoyé ; mais, sans autre guide que le texte, on chercherait peut-être longtemps avant de trouver le bon chemin. En réalité ces 24 sinus sont exprimés en minutes d'arc, desquelles le rayon contient 3438, et les nombres énoncés donnent, non pas la valeur de ces sinus, mais celle de l'excès de chaque sinus sur le sinus précédent. On obtient ainsi une table des sinus de 225′ en 225′ fort exactement calculée, si on tient compte de l'habitude des Indiens de négliger les fractions.

reproche toutefois qu'on serait le plus tenté, mais aussi, en raison du caractère spécial de la littérature scientifique des Indiens, le moins en droit de lui faire, c'est qu'il se borne à interpréter son texte sans, au fond, l'éclairer suffisamment. Âryabhaṭa énonce et prescrit, mais il ne démontre pas. Son traité est une suite de résultats sans justification, et de recettes sans théorie. Le mal à cela n'est pas grand pour la partie purement mathématique, la façon seule de poser la question ou d'en indiquer la solution, étant presque toujours un indice suffisant de la méthode. Mais pour les données astronomiques il n'en est pas de même, et là, le plus intéressant serait précisément de savoir comment il y est arrivé. Il ne le dit pas, et le commentaire, sans doute pour de bonnes raisons, ne nous en apprend pas plus que lui. L'auteur de ce commentaire, Paramâdîçvara, n'est pas autrement connu. Il nous apprend lui-même dans l'introduction qu'il a commenté la *Lîlâvatî* et d'autres écrits de *Bhâskara*, ainsi que deux traités intitulés *Mânasa* et dont l'un est qualifié de *Laghu*. Il cite le *Sûrya-Siddhânta*, *Varâha-Mihira*, *Lalla*, la *Lîlâvatî*, *Brahmagupta*, un commentaire de l'Âryabhaṭîya antérieur au sien, la *Prâkaçikâ* de *Sûryadeva*[1], et une *Siddhântadîpikâ* qui est probablement son propre commentaire sur l'œuvre de *Bhâskara* (p. 26, 51, 86).

La science astronomique, pour Âryabhaṭa, se divise en trois branches, *gaṇita* ou le calcul, *kâlakriyâ* ou la connaissance des temps, et *gola* ou la théorie de la sphère[2] (stance d'introduction). A ces trois parties correspondent les sections [245] II, III et IV de son traité qui, réunies, forment en quelque sorte un tout à part, souvent désigné, à cause de ses 108 distiques, sous le titre d'*Âryâshṭaçata*. En tête et comme la base de l'ouvrage, se place la section I ou *Daçagîtikâsûtra*, qui contient les données numériques du système du monde. Que ces deux parties aient formé dans la pensée même de l'auteur deux ensembles plus ou moins distincts, cela est très probable, puisqu'elles ont chacune son intro-

1. M. Kern en a publié l'introduction dans sa *Préface*.

2. Ces divisions sont quelquefois établies autrement, mais le principe même d'une division ternaire est resté d'usage courant. *Triskandhârthajña* « celui qui connaît les 3 sections » est presque synonyme d'astronome. — Âryabhaṭa s'est renfermé strictement dans les limites indiquées ci-dessus. L'astrologie ou *Horâ*, qui occupe une si grande place dans d'autres ouvrages, est restée tout à fait en dehors de son traité. Mais il la connaissait, puisqu'il en a donné une des règles fondamentales, celle qui détermine pour chaque jour de la semaine et pour chaque heure du jour la planète qui les régit, III, 16.

duction et son post-scriptum, et que le système particulier de numération syllabique employé dans la première, ne reparaît pas dans la seconde. Mais là s'arrêtent les divergences. Colebrooke, il est vrai, a supposé que ces deux parties exposaient deux systèmes astronomiques différents (*Misc. Ess.*, II, 378 et 474). Mais je ne retrouve pas dans le texte les contradictions qu'il mentionne sur la foi de ses autorités. Le commentateur ne paraît pas les avoir aperçues non plus. Il se contente de prêter à l'auteur quelques sous-entendus, et il déclare, d'accord en ceci avec Lalla, lequel passe pour avoir été un disciple d'Âryabhaṭa, que celui-ci en spécifiant l'année 499 dans l'*Âryâshṭaçata*, a voulu signifier que les mouvements moyens calculés à l'aide des nombres donnés dans la *Daçagîtikâ* fournissaient des positions vraies pour cette année-là. L'assertion, prise à la lettre, est sujette à caution ; elle exclut cependant de grosses divergences théoriques, et de fait, les deux parties de l'ouvrage, dans quelques circonstances d'ailleurs qu'elles aient été composées, semblent bien ne présenter qu'une seule et même doctrine. A plus forte raison est-il impossible d'admettre la supposition de M. Lassen d'après laquelle la Daçagîtikâ serait l'œuvre d'un Âryabhaṭa antérieur de deux ou trois siècles et mentionné dès le milieu du IVe par les chroniqueurs byzantins sous le nom d'Andubarios. La valeur de 78° donnée à la longitude de l'apogée du soleil impliquerait dans ce cas une erreur beaucoup trop forte, même pour un observateur indien. Quel qu'ait pu être par conséquent l'original de l'Andubarios du *Chronicon Paschale*, on peut affirmer qu'il n'a rien à faire ici et que, jusqu'à nouvel ordre, nous devons nous borner à distinguer deux Âryabhaṭa, l'auteur des deux parties du présent traité, et l'homonyme ou le pseudonyme postérieur à qui M. Kern a attribué ailleurs le *Mahâ-Siddhânta*.

Ce ne saurait être ici mon but de donner une analyse détaillée de l'Âryabhaṭîya ; j'essaierai cependant, autant que le comporte le cadre de la *Revue*, d'en indiquer les points principaux, en commençant par la Daçagîtikâ.

Les données des révolutions sidérales du soleil, de la lune, des planètes, des apsides et des nœuds lunaires sont exprimées chez Âryabhaṭa comme ailleurs par des chiffres représentant le nombre de ces révolutions accomplies durant le cours d'un *yuga* [1] (I, 1, 2).

1. J'ai déjà eu l'occasion (*Rev. crit.* du 21 mars 1874 ; cf. ci-dessus, p. 90) de toucher à quelques-unes des questions que soulève l'usage de ces grandes périodes, et je n'y reviendrai pas ici. — Par *yuga*, Âryabhaṭa entend la période complète du *mahâ-* ou

Ce yuga, qui diffère sensiblement de celui qu'on [246] trouve chez d'autres autorités, comprend le nombre ordinaire d'années sidérales solaires (4,320,000), mais celles-ci renferment un nombre de jours différent. La terre est censée en effet accomplir durant cette période 1,582,237,500 révolutions diurnes, ce qui donne 1,577,917,500 jours dans un yuga et pour la durée de l'année sidérale solaire, le chiffre particulier de 365 j. 6 h. 12^{m} 30^{s}. Les valeurs qu'on obtient pour la durée des autres révolutions, présentent naturellement des différences analogues. Tous ces chiffres du reste sont donnés sans aucune indication quant à leur origine. Il est donc inutile de s'y arrêter plus longuement. On ne pourra les discuter avec fruit que lorsqu'on possédera tous les monuments de l'ancienne astronomie indienne, et aussi qu'on aura dépouillé plus complètement les restes des vieilles archives de la Chaldée. Je remarquerai seulement que, si on compare ces données avec celles du Sûrya-Siddhânta et avec celles qu'on peut regarder jusqu'à présent comme la source des unes et des autres, les évaluations d'Hipparque, on trouve que sept fois sur neuf Âryabhaṭa exagère l'écart qui s'observe entre le traité indien et l'astronome grec, et cela quel que soit le sens de cet écart. Il lui arrive ainsi trois fois d'être plus exact que l'un et l'autre, trois fois par contre de l'être moins, et une fois de l'être plus qu'Hipparque mais moins que le Sûrya-Siddhânta. Une seule fois, pour Jupiter, il s'écarte d'Hipparque en sens inverse du Sûrya-Siddhânta, pour tomber moins juste que l'un et l'autre. Pour la révolution de Vénus, l'écart chez lui est moindre, tout en ayant lieu dans le même sens. Mais ce cas est d'une nature particulière, le Siddhânta présentant ici une erreur assez forte qui semble trahir un emprunt maladroit et résulter d'un

calur-yuga. III, 12, il l'appelle « yuga des dieux ». 1008 yugas, correspondant à 72 règnes de Manu, font un jour de Brahmâ (I, 3; III, 8). Le yuga se compose de 4 âges d'égale durée (I, 3; III, 10), et se partage en 2 moitiés, l'*Utsarpiṇî* et l'*Avasarpiṇî;* la partie mitoyenne est dite *Sushamâ*, les 2 extrémités sont les *Dushshamâ* (III, 9. Paramâdiçvara n'explique pas cette stance dont la terminologie est celle des Jainas). Le yuga a commencé le 1er de *Caitra*, un mercredi, au moment du lever vrai pour le méridien de Laṅkâ et de l'entrée du soleil dans le signe du Bélier (I, 2; III, 11). Le dernier quart, ou l'âge Kali dans lequel nous vivons, a commencé le lendemain du « Jeudi des Bhâratas » ou du départ de Yudhishṭhira et de ses frères pour le ciel (I, 3). Le commencement du yuga a coïncidé avec une conjonction générale (I, 2); de là l'expression de « yuga commun des planètes » (III, 8); parce que, ajoute le commentaire, le soleil et toutes les planètes se trouvent alors réunis au point d'origine du zodiaque, ce qui dispense de tenir compte, dans le calcul de leurs mouvements, des nombres entiers de yugas.

chiffre lu de travers. Âryabhaṭa n'a pas commis cette erreur, et, en même temps, son résultat est plus exact que celui de l'astronome grec. De ce rapprochement il semble ressortir d'abord, que la part de la véritable observation dans ces divergences doit avoir été bien modeste et qu'elle s'est probablement réduite à l'introduction de changements arbitraires destinés à rétablir pour quelque temps l'accord entre les résultats du calcul et l'état actuel du ciel ; en second lieu, que ces variations, malgré leur irrégularité apparente, semblent cependant être soumises à une certaine loi qui aidera peut-être un jour à en faire découvrir la filiation.

Âryabhaṭa ne donne pas d'indication spéciale relativement aux positions des apsides et des nœuds de la lune. On devra les déduire, pour un moment donné, des nombres assignés aux révolutions de ces points dans le cours d'un yuga, en faisant les corrections nécessaires, et sachant qu'à l'origine de la période les longitudes du périgée et de l'un des nœuds (probablement le nœud ascendant ; il ne dit pas lequel) étaient toutes les deux nulles[1]. Mais il donne directement [**247**] les longitudes de l'apogée et du nœud ascendant des planètes, ainsi que celle de l'apogée du soleil (I, 7). Ce fait seul autorise la supposition qu'il ignorait les mouvements de ces points. Et en effet, son traité ne contient aucune indication précise[2], aucune évaluation relative à leur déplacement, pas plus en ce qui concerne Saturne, pour l'apogée duquel Colebrooke lui fait admettre cinquante-quatre révolutions dans un *kalpa*, qu'en ce qui concerne les autres planètes. Quant aux équinoxes et aux solstices, il se contente de les rapporter aux divisions du zodiaque (IV, 1) ; mais je ne vois nulle part qu'il ait éprouvé le besoin d'en déterminer la position sidérale, ou d'en évaluer le mouvement. En particulier je ne retrouve pas dans le traité le passage cité par Colebrooke (*Misc. Ess.* II, 378) comme tiré de l'Âryâshṭaçata, et dans lequel il serait question d'un déplacement libratoire de l'écliptique. Il n'est donc

1. Si Âryabhaṭa a réellement entendu rapporter son traité à l'an 499, et si l'assertion du commentaire est fondée, que les positions moyennes calculées sont vraies pour cette année, on aurait pour la longitude du périgée au commencement du printemps 499, 35° 42′ et pour celle de l'un des nœuds 352° 12′. Il serait intéressant de vérifier ces positions.

2. J'ai quelque peine à accepter comme telle IV, 2 où il est dit que les nœuds des *planètes* et de la lune, ainsi que le soleil, *se meuvent* sur l'écliptique. En tous les cas Âryabhaṭa n'a nulle part évalué ce mouvement, et je me demande si, l'ayant connu, il ne l'aurait pas évalué coûte que coûte, comme l'ont fait tous les astronomes indiens, dont les chiffres à ce sujet sont de pure fantaisie.

nullement démontré qu'Âryabhaṭa n'ait pas regardé ce cercle comme fixe. Il y a au contraire tout lieu de croire qu'en faisant coïncider au commencement du yuga l'équinoxe vernal avec le premier de *Caitra* (ce qui suppose le soleil dans la constellation des Poissons), il entendait donner une fois pour toutes une indication valable pour toute la durée de la période, et que, dans sa pensée, les années qui commencent avec ce mois avaient de tout temps commencé aux environs de l'équinoxe, sans autre variation que celle qu'entraînait la nature même du mois mobile de Caitra. Il semble donc qu'on se soit trop hâté en lui attribuant la connaissance de la précession ou du moins d'une libration des points équinoxiaux. — L'inclinaison de l'écliptique sur l'équateur est évaluée par lui à 24° avec une erreur de 22′ (I, 6). Pour l'obliquité des orbites planétaires, l'erreur est parfois encore plus forte, de 5° par exemple pour Mercure.

I, 4 et 5 donnent la circonférence des orbites du soleil, de la lune et des planètes, ainsi que les diamètres de ces astres et celui de la terre. Ce dernier est de 1.050 *yojanas*, le yojana étant de 8.000 hauteurs d'homme de 4 *hastas* ou coudées chacune. Cette mesure est en tous les cas notablement trop forte [1] ; elle n'en est pas moins remarquable pour un peuple qui logeait le pôle immédiatement derrière l'Himâlaya. Est-elle de provenance indigène ou étrangère ? Les Indiens savaient-ils tracer une méridienne et la mesurer ? Rien n'indique qu'ils aient possédé un réseau géodésique comparable même de loin à celui que possédaient les Grecs dès le temps d'Eratosthène, et l'erreur de 47′ que commet [248] Âryabhaṭa dans l'évaluation de la latitude d'un lieu aussi important qu'Ujjayinî (22° 30′ d'après IV, 14), n'est pas faite pour inspirer une grande confiance en leur habileté pratique. Les mesures relatives à la lune suggèrent des questions semblables. En prenant le rayon de la terre pour unité, on trouve qu'Âryabhaṭa donne pour celui de la lune 0,3 au lieu de 0,27, et pour celui de l'orbite 65,48 au lieu de 60. Quant aux autres valeurs, il est plus facile de voir comment elles ont été obtenues : elles résultent de l'idée préconçue et chimérique que la vitesse est la même pour le soleil et pour toutes les planètes et que, par conséquent, les dimensions des

1. Il serait intéressant de pouvoir la comparer avec celles qu'ont laissées les Grecs. Malheureusement les différentes espèces de stade ne sont guère mieux déterminées que le yojana. Dans le Sûrya-Siddhânta la hauteur d'homme est la mesure d'un homme debout, les bras levés.

orbites sont en raison directe de la durée des révolutions. De l'orbite se déduit ensuite le diamètre de l'astre. Celui du soleil est à celui de la terre comme 4,2 est à 1 ; ceux des planètes sont représentés à plus forte raison par des chiffres de pure fantaisie, et tellement petits, que la plupart de ces astres seraient invisibles, même à la distance à laquelle l'auteur les place. Ce qui n'est pas dit, mais qu'il est permis de supposer, c'est que les dimensions du soleil, de la lune et de la terre ainsi que leurs distances respectives une fois obtenues, on les aura corrigées de façon à établir entre eux les rapports nécessaires à l'explication des éclipses. — I, 8 et 9 contiennent les données numériques relatives aux épicycles imaginés pour expliquer les irrégularités des mouvements des planètes et sur lesquels ces astres sont supposés se mouvoir uniformément (les excentricités des orbites sont données III, 18, 19). Enfin I, 10 fournit la table des sinus dont il a déjà été question.

La IIe section, ou *gaṇitapâda*, est purement mathématique. Elle comprend : la numération II, 2 ; la définition du carré et du cube numériques et géométriques ; l'extraction des racines carrée et cubique, II, 3-5 ; la mesure des surfaces, polygones, cercle, sphère, II, 6-9 ; le rapport de la circonférence au diamètre représenté par $\frac{62832}{20000}$, II, 10 ; la manière de calculer directement les sinus en partant des côtés du carré et du triangle inscrits, II, 11 ; une méthode qui serait curieuse si elle était juste, de calculer les éléments de la table donnée, I, 10. Cette méthode, enseignée aussi dans le Sûrya-Siddhânta, aboutit à une erreur d'une unité en moins dès le 7e résultat, II, 12 ; la construction d'une figure donnée, II, 13 ; les relations des côtés du triangle rectangle appliquées aux lignes du gnomon et aux lignes trigonométriques (sinus, cosinus et flèches, les seules dont le traité fasse usage), II, 14-17 ; la détermination de la surface commune de deux cercles qui se pénètrent, ou des dimensions d'une éclipse, II, 18 ; les relations des éléments d'une progression arithmétique, II, 19, 20 ; la sommation de la série des nombres triangulaires et de celle des nombres carrés, sous une forme qui rappelle tout à fait le problème des piles de boulets de nos traités, II, 21-22 ; le développement du carré de la somme de deux nombres, II, 23 ; deux exemples de la solution de l'équation du 2e degré, II, 24-25 ; la règle de trois, II, 26 ; le calcul des fractions et la réduction au même dénominateur, II, 27 ; la règle de transposition des termes dans une équation, II, 28 ; trois problèmes du 1er degré à une et à plusieurs inconnues, entre autres la détermi-

nation du moment de la prochaine et de la dernière conjonction de deux planètes, étant donnés les positions, les vitesses et le sens des mouvements, [249] II, 29-31 ; l'opération du *kuṭṭâkâra* [1], ou la solution générale de l'équation indéterminée du 1er degré $ax-by \pm c = 0$. Cette solution, que les modernes n'ont retrouvée qu'au XVIIe siècle, est présentée ici pour le cas complexe où x doit satisfaire en outre à une 2e équation $a'x-b'y' \pm c' = 0$. Les valeurs de x déduites de chaque équation séparément sont appelées les *agras* ou antécédents de la valeur définitive, et selon que l'opération est bornée à une équation ou qu'elle en embrasse deux, elle est dite *niragra* ou *sâgra kuṭṭâkâra*, II, 32-33.

La IIIe section ou *kâlakriyâpâda*, s'occupe spécialement du comput. Elle traite de l'année et de ses subdivisions, du rapport des divisions du temps à celles du cercle, III, 1-2 ; des différentes espèces de temps, solaire, lunaire, sidéral ; une mention spéciale est faite de l'année de Jupiter, III, 3-6 ; des yugas et de leurs divisions, III, 7-11 ; du rang des planètes dans l'espace et de l'ordre dans lequel elles président aux jours et aux heures de la semaine, III, 12-16 ; de la disposition des orbites vraies, excentriques à la terre, et des épicycles qu'elles supportent, III, 17-21 ; de la réduction des positions moyennes aux positions vraies, III, 22-25.

Dans la IVe et dernière section, ou *golapâda*, l'auteur expose enfin ce qui, d'après nos idées, eût été mieux placé au commencement. Il se décide à décrire cet univers qu'il a supputé jusqu'ici, à le figurer par des lignes et à indiquer sinon des méthodes précises d'observation, du moins quelques procédés généraux à l'aide desquels on est parvenu soit à ordonner les aspects variés du ciel, soit à les représenter. Il commence par tracer l'écliptique avec ses douze signes, sur lequel cheminent le soleil, les nœuds des planètes et l'ombre de la terre. Tous les astres, les étoiles comprises, sont des globes obscurs par eux-mêmes, qui empruntent leur éclat à la lumière du soleil. Au centre de leurs orbites et de l'espace, la terre est suspendue, massive et parfaitement arrondie, « semblable au poteau autour duquel tournent les bœufs sur l'aire » (III, 15). Malgré sa solidité, elle subit l'action du temps : son diamètre s'accroît d'un yojana dans un jour de Brahmâ, et décroît d'autant la nuit suivante. Son immobilité, du reste, n'est que relative : elle

1. Cette expression n'est pas employée dans le texte même. Le commentaire s'en sert, un peu contre l'analogie, non pas pour désigner x, mais bien l'opération au moyen de laquelle on le détermine.

tourne sur son axe, sans que ses habitants s'en aperçoivent : « comme le nautonier allant au fil de l'eau voit le rivage immobile fuir en sens contraire, ainsi voit-on les étoiles immobiles traverser directement de l'est à l'ouest le méridien à Laṅkâ[1] » (IV, 9). Les deux pôles, où le jour [250] et la nuit sont de six mois, sont marqués par le *Meru* qui est la résidence des dieux, et par la Bouche de la Cavale, entrée des enfers, près de laquelle séjournent les trépassés. Des deux hémisphères que ces points dominent, l'un est continental, l'autre est entièrement occupé par l'océan. Aux quadrans de l'équateur qui les sépare, sont placées les quatre cités fabuleuses de *Laṅkâ*, de *Siddhapura*, de *Yavakoṭi* et de *Romaka*. Sous le méridien de Laṅkâ, qui est le premier méridien, se trouve Ujjayinî, IV, 1-17.

L'univers étant ainsi décrit, il s'agit de le figurer. Pour cela on construit une sphère composée de deux cercles verticaux se coupant à angle droit, et dont l'un représente le méridien, d'un cercle horizontal et d'un cercle horaire perpendiculaire au méridien. Dans l'intérieur de cette première sphère, le commentaire en loge une deuxième dont le texte ne parle pas : celle-ci est mobile autour de son axe dont les pôles sont ceux du monde, et consiste en un cercle équatorial, en deux cercles figurant les colures et en un écliptique par les divisions duquel on pourra mener en outre un nombre voulu de parallèles diurnes. Ces cercles sont en bambou, et à certaines recommandations sur la manière de les monter que fait le commentateur, il n'est que trop visible qu'il était étranger aux procédés de con-

1. Le commentateur, qui soutient l'immobilité absolue de la terre, veut qu'on traduise la fin de ce passage « ainsi les étoiles qui traversent le méridien de l'Est à l'Ouest, s'imaginent que la terre immobile se meut en sens contraire ». Mais il est évident qu'Âryabhaṭa n'avait point à se soucier de l'illusion que peuvent se faire les étoiles. Ce passage n'est du reste pas le seul où il parle de la révolution diurne de la terre. Il la mentionne tout aussi nettement I, 1 ; et, sans parler d'autres indices, l'expression singulière de « conjonctions du soleil et de la terre », par laquelle il désigne III, 5, les levers du soleil, s'expliquerait difficilement dans l'autre hypothèse. Il est vrai que dans le vers suivant, IV, 10, il semble se dédire tout aussi nettement : « La sphère sidérale produit le lever et le coucher, entraînée qu'elle est avec toutes les planètes d'Orient en Occident par le vent *Pravaha*. » Si ce vers est bien authentique il faut admettre qu'après avoir établi l'état réel des choses, Âryabhaṭa est revenu au langage courant. Mais dans ce cas il faut admettre aussi que le vent *Pravaha* a une autre signification chez lui que dans la tradition, et que ce tourbillon, cause du lever et du coucher des astres, est conçu par lui comme agissant sur la terre et non pas sur les étoiles. Or I, 9 il parle d'un « vent de la terre » qui enveloppe notre globe jusqu'à la hauteur de 12 yojanas. Le commentaire entend par là la région des vents terrestres variables, au delà desquels règne le vent des cieux. Mais il est permis de supposer que c'est précisément ce dernier que l'auteur a entendu désigner.

struction même les plus élémentaires. L'appareil ainsi disposé constitue une sphère armillaire bonne pour la démonstration, mais évidemment impropre à l'observation. Il n'en est pas tout à fait de même de deux autres cercles, l'un vertical, l'autre horizontal, et dont le centre est l'œil de l'observateur. Il n'est pas dit si ces cercles sont indépendants ou s'ils font partie du premier appareil, ni comment, dans ce dernier cas, ils doivent y être adaptés ; maniés à part, ils constitueraient du moins un instrument rudimentaire pour déterminer la position des astres. Enfin la machine entière (ou une boule en bois placée au centre représentant la terre ? ou une boule quelconque tout à fait indépendante du premier appareil ?) devra être mue « proportionnellement au temps, à l'aide de mercure, d'huile et d'eau », ce que le commentaire explique de la façon suivante : l'appareil est rendu mobile autour d'un axe horizontal fixé sur deux poteaux orientés nord-sud : dans les trous par lesquels s'engage l'axe on verse de l'huile ; sur l'équateur, au point ouest, on plante une fiche de bois à laquelle on attache une corde qu'on enroule sur l'équateur en la passant d'abord en dessous et en la ramenant en dessus au point ouest : à l'extrémité libre de la corde on suspend une petite calebasse remplie de mercure : celle-ci vient flotter dans l'eau qui est contenue dans une tige creuse de bambou de hauteur égale à la longueur de la corde et au bas de laquelle on a percé un [251] trou de telle façon que l'eau mette juste 24 heures à s'écouler. On ouvre le trou et le flotteur, baissant avec le niveau de l'eau, entraîne la machine d'un mouvement uniforme d'orient en occident. Le commentaire a soin d'ajouter que l'appareil fonctionnant ainsi ne représentera en aucune façon les mouvements compliqués du ciel, mais il servira d'horloge ! C'est là tout ce que nous apprenons concernant l'outillage de l'observatoire d'Âryabhaṭa[1] (IV, 18-22).

Le reste de la section (IV, 23-50) s'occupe de traduire sur la sphère en lignes trigonométriques les quantités usuelles en astronomie, ainsi que les rapports qui les relient (latitude terrestre ;

1. Les autres instruments qu'il mentionne ou auxquels il fait allusion sont le gnomon (que le commentaire fixe à 1/2 coudée), le fil à plomb, la règle et le compas II, 13. Celui-ci consiste d'après le commentaire en une tige de bois fendue dans le sens de la longueur et muni à l'une des extrémités d'une forte ligature : les 2 branches sont taillées en pointe, et l'écartement s'en détermine au moyen d'une fiche de bois qu'on fait glisser dans la fente. Le niveau se détermine par l'eau, *ibid.* Pour s'assurer si un plan est horizontal, on y creuse une rigole circulaire qu'on remplit d'eau (Comment.).

longitude, déclinaison et distance zénithale du soleil ; rayon d'un parallèle diurne donné ; levers équatoriaux ou, pour une latitude quelconque, des divisions de l'écliptique ; accroissement et diminution des jours ; le gnomon d'une heure donnée ; la position des points du lever et du coucher, etc.). Toute cette partie dénote chez Âryabhaṭa une connaissance étendue et surtout un usage très ingénieux de la géométrie du cercle. Il passe ensuite à la détermination du lieu d'un astre, particulièrement du soleil et de la lune en vue des éclipses, et il donne la vraie théorie de ces dernières. Il note également les effets de la pénombre et de la réfraction dans les éclipses de lune, mais sans essayer d'explication. On se rend moins bien compte de l'origine d'une autre remarque, à savoir que la lune, étant à l'état liquide, est transparente vers le bord et que, par suite, dans les éclipses du soleil, la partie éclipsée de l'astre est plus grande en réalité qu'en apparence. Peut-être faut-il voir là un reste d'idées mythologiques, car ses données suffisaient à l'explication de tous les aspects du phénomène, y compris celui de l'éclipse annulaire.

Il résulte de cette trop longue analyse, mais qu'il n'a pas dépendu de moi de faire plus courte, qu'Âryabhaṭa appartient entièrement à la nouvelle astronomie indienne, à celle qui est représentée par les *Siddhântas* et qui relève des Grecs, en particulier d'Hipparque. Le seul emploi du mot *horâ* IV, 15 (dans le sens d'heure) attesterait au besoin l'influence étrangère. La base de l'ancienne science, les *nakshatras*, n'ont plus aucun rôle dans son traité ; le mot même n'y paraît plus dans son sens propre. Quant à la chose, il y fait allusion une seule fois, à propos des années de Jupiter (III, 4), qu'il dénomme d'après la liste qui commence par *Açvinî*. En même temps l'astronomie est devenue déjà toute mathématique et la connaissance pratique du ciel semble y tenir peu de place. Ce serait abuser toutefois de la preuve négative que de le mettre sous ce rapport au même niveau que la plupart des écrivains plus modernes, et de lui reprocher la même indifférence pour l'observation dont fut certainement affligé par exemple son commentateur. Il est fort probable, en effet, que la codification de la science en un certain nombre d'écrits de haute autorité ait eu dans l'Inde une influence [252] semblable à celle que Biot accuse quelque part l'Almageste de Ptolémée d'avoir exercée en Occident : d'avoir ouvert la porte à la routine en substituant l'étude d'un livre à celle des faits. Il se peut donc qu'Âryabhaṭa ne doive pas être rangé lui-même parmi ces astronomes indiens qui calculaient les aspects du ciel sans

jamais le regarder; mais il a certainement, par toute la tendance de son manuel, aidé à préparer leur avènement.

Le dépouillement complet du texte et du commentaire de l'Âryabhaṭîya fournirait un contingent assez considérable de termes et d'acceptions qui ne se trouvent pas dans les lexiques. Il ne faudrait pas sans doute aller trop loin dans cette voie, surtout en ce qui concerne les acceptions, ni enregistrer indistinctement toutes les hardiesses de ce style de rébus. Mais il n'en reste pas moins un certain nombre de termes, la plupart techniques, que l'étymologie seule ne détermine pas suffisamment et dont il est à espérer que les auteurs du Dictionnaire de Saint-Pétersbourg feront leur profit pour leurs derniers suppléments. En voici quelques-uns; ceux qui se trouvent dans le texte même sont en italiques : *agra* et ses composés niragra et sâgra; il en a été parlé plus haut à propos du kuṭṭâkâra; ce dernier terme manque également dans le Dictionnaire. — Ashṭi, le nombre 16; atyashṭi, le nombre 17. — *Avalambaka*, le cosinus de la latitude terrestre représenté par le gnomon majeur de midi, le jour de l'équinoxe. Le gnomon majeur, mahâçaṅku, a pour hypoténuse le rayon de la sphère céleste; *paraçaṅku* est le gnomon de midi : ces deux termes manquent également. — Asu, division du temps, synonyme de prâṇa. — Ahi, aussi nâga, le nombre 8. — *Udayajyâ*, le sinus de la distance du point Est au point où un astre se lève. — *Karṇa*, le rayon vecteur d'une planète. — Khara, le nombre 7. — *Jalamadhya*, le pôle sud, le pôle de l'eau, opposé à *sthalamadhya*, le pôle nord, le pôle de la terre ferme : *madhya* désigne le centre quand il s'agit d'une sphère et le pôle quand il s'agit d'un hémisphère; ainsi *khamadhya* signifie tantôt le centre de l'univers, tantôt le zénith. — *Tithipralaya*, l'excès du nombre des jours lunaires sur celui des jours solaires pendant un yuga. — Dîpayashṭi, dîpabhujâ, la hauteur du point lumineux au-dessus du plan sur lequel se projette l'ombre; *bhujâ*, un des petits côtés du triangle rectangle, est toujours employé au féminin par Âryabhaṭa. — *Madhyajyâ*, le sinus de la distance zénithale du soleil à midi. — *Mara*, dans *amaramarâḥ*, les immortels et les trépassés, alterne avec *preta*. — *Mûla*, dénominateur; ce sens résulte de II, 7[1]. — *Vishuvajjyâ*,

1. A la condition toutefois que, avec une construction à la rigueur possible dans ce style, il s'agisse, non pas du volume, comme le porte le texte pris à la lettre, mais de la surface de la sphère, et que le théorème ne soit pas simplement faux, ce qu'il est probablement. II, 6 et 8 donnent lieu à des observations semblables; ces me-

le sinus de la distance zénithale du soleil à midi, le jour de l'équinoxe, égal au sinus de la latitude. — *Vishucchayâ*, la même quantité exprimée par l'ombre du gnomon majeur pour le même moment. — Çakra, le nombre 14. Etc. ; la liste complète serait beaucoup plus longue.

Quant au travail de l'éditeur, il est tel qu'on devait l'attendre de la part de M. Kern, c'est-à-dire excellent. La correction peut passer pour irréprochable dans une matière aussi difficile. L'exécution matérielle, de son côté, ne laisse rien à désirer sous le rapport de l'élégance et de la clarté. Une seule chose manque à cette belle publication, une traduction, pour laquelle nul ne peut être mieux préparé que M. Kern, et sans laquelle le livre ne rendra qu'imparfaitement tous [253] les services qu'on peut en attendre pour l'étude du passé de l'Inde et de l'histoire des sciences en général. En ce qui me concerne du moins, je n'hésite pas à faire l'aveu que ce ne sera que du jour où je posséderai ce complément indispensable, que je croirai pouvoir me former un avis définitif sur plus d'un point obscur.

Voici quelques incorrections que je crois devoir relever : p. 4, l. 12, au lieu de *shu*, lire *bu*.— Ibid. et p. 5, l. 5, il y a confusion des caractères *ḷi* et *ḷṛi*. — P. 5, l. 6, au lieu de *çi*, lire *gi*. — P. 5, l. 2, infra, ajouter *tadvat* après *bhâni*. — P. 15, l. 1, infra, et p. 17, l. 9, au lieu de *svaki* lire *skaki* : le nombre figuré est 191. — P. 19, l. 13, au lieu de *dvâdaçâgra*, lire *dvâdaçâçra*, à moins qu'il faille admettre pour *agra* la signification d'arête d'un polyèdre ? — P. 22, l. 6, il faut probablement lire *pûrvasthâpitaghanamûla°* en un seul mot ; de même l. 13 et 14, au lieu de *ghanapaṅkti*, *ghanamûlapaṅkti* ou *mûlapaṅkti* ; de plus les lignes 10 et 11 et les deux dernières syllabes de la ligne 9 sont à effacer. — P. 47, l. 3 infra, *kuṭṭâkâra*. — P. 71, ligne 1 infra, au lieu de 3, lire 6. — P. 72, l. 1 infra, au lieu de 8 lire 6. — P. 83, l. 14, *svâhorâtra°*. — P. 86, l. 2 infra, au lieu du 1er *çaçi*, il faut probablement lire *kha* ; le commentaire adopte partout, pour la valeur de la déclinaison solsticiale du soleil, celle du texte, c'est-à-dire 24°, dont le cosinus indien est 3140 et non 3141. — P. 95, l. 3, au lieu de *candra*, lire *sûrya*.

sures ne sont justes que pour les surfaces de la pyramide à dix arêtes, et du dodécaèdre, tandis que le texte semble bien parler des volumes. (Note ajoutée sur mon exemplaire postérieurement à la publication de l'article. A. B.)

Les Stances érotiques, morales et religieuses de Bhartrihari traduites du sanscrit par Paul Regnaud. 2e éd. corrigée et augmentée de stances supplémentaires. Paris, Ern. Leroux. 1875. In-8o, xvj-140 p.

(*Revue critique*, 19 juin 1875.)

[385] Cet élégant petit volume est la première traduction vraie que nous ayons en notre langue des Centuries de Bhartṛihari. Les deux versions que nous en possédions jusqu'ici ne donnent, en effet, qu'une idée très fausse de l'original, dont elles rendent la portée exacte rarement, la finesse et la grâce jamais. La 1re, qui a pour auteur le médecin Thomas Lagrue[1], est la reproduction en français d'une paraphrase hollandaise faite elle-même indirectement, par l'intermédiaire d'un brahmane. Elle est du reste incomplète et sa date seule la classe parmi les curiosités bibliographiques. Quant à celle de M. Fauche[2], elle vaut ce que valent les autres traductions de cet interprète infatigable et perpétuellement malheureux : il n'est pas une fibre du poète hindou qui n'ait été broyée sous ce lourd et infidèle mot à mot. C'est donc une heureuse idée qu'a eue M. Regnaud de présenter au public français une image élégante et fidèle de ces petits poèmes à la fois subtils et naïfs, une des fleurs les plus délicates de l'imagination hindoue. Le nouveau traducteur, qui du reste avait déjà fait ses preuves de compétence par la publication d'une étude très estimable sur Bhartṛihari[3], a expliqué lui-même dans sa Préface comment il comprenait sa tâche d'interprète. « En allégeant, autant que possible, mes traductions[4] de tout appareil érudit, en donnant dans la mesure où elle le comporte un tour moderne et occidental à la phraséologie

1. Elle se trouve dans l'ouvrage de Th. Lagrue intitulé : *le Théâtre de l'Idolâtrie ou la Porte ouverte pour parvenir à la connaissance du Paganisme caché*, etc. Amsterdam, 1670. L'original hollandais est d'Abraham Roger.

2. *Bhartrihari et Tchaaura*. Paris, 1852.

3. *Études sur les Poètes sanscrits : Bhartrihari, les Centuries*. Paris, E. Leroux. 1874.

4. M. R. se propose de faire suivre sa traduction de Bhartṛihari de plusieurs autres conçues dans le même esprit, entre autres de celle de la *Mṛicchakaṭikâ*.

indienne, j'ai le ferme désir de n'omettre aucun trait essentiel et caractéristique des originaux. Je veux rendre tout entière et avec sa couleur propre la pensée de mes auteurs, mais en m'imposant en même temps la loi d'essayer de plaire. En résumé, si j'atteignais mon idéal, l'indianiste pourrait me consulter avec confiance et le lettré ne serait pas rebuté par un style qui, [386] sous prétexte de littéralité absolue et d'exégèse grammaticale, encourrait à juste titre le reproche d'être incorrect, diffus et obscur. » C'est là une tâche difficile, étant donné le caractère de la langue de Bhartṛihari et celui de la nôtre : M. R. y a cependant réussi. Tout en serrant le texte de fort près, son français a l'allure libre et aisée, et ce qu'il a retenu de saveur étrangère, loin de rebuter, y ajoute du piquant. Par-ci par là, peut-être M. R. eût-il bien fait de jeter par-dessus bord quelques éléments d'épithètes trop richement composées qui encombrent parfois sa phrase sans compensation suffisante au point de vue de l'exactitude. Mais c'est là une question de goût personnel, où il est difficile de contenter tout le monde. En tout cas, si ce sont là des taches, elles sont rares et légères et de celles dont le meilleur juge est le public lettré lui-même. En ce qui concerne M. R., il a déjà rendu son verdict, en faisant à sa traduction l'accueil le plus flatteur et le mieux mérité. Une 1re édition enlevée en trois mois est un fait rare chez nous quand il s'agit de sanscrit.

M. R. n'a pas cru devoir s'engager à fond dans l'examen des problèmes d'histoire littéraire qui s'attachent à son recueil ; et il est de fait que, dans une traduction destinée au grand public, une discussion pareille eût peut-être été déplacée. Ce qu'il en dit, toutefois, est suffisant pour orienter le lecteur, et témoigne d'une critique sage et mesurée. Il a fort bien vu qu'il ne fallait pas attribuer la moindre valeur historique aux contes qui nous ont été transmis sur un fabuleux Bhartṛihari, frère du non moins fabuleux Vikramâditya, lesquels auraient régné à Ujjayinî vers le milieu du 1er siècle avant notre ère. Je regrette cependant qu'il n'ait pas fait plus d'usage de ces récits. Sans doute ce n'est pas là de l'histoire, pas même de la légende ; mais d'une certaine façon c'est de la critique littéraire. Que le nom de Bhartṛihari ait passé du recueil au conte ou, en sens inverse, du conte au recueil, peu importe le chemin suivi par la fiction : celle-ci n'en est pas moins une sorte d'appréciation symbolique qui nous montre sous une forme concrète ce que les lettrés des cours indiennes du moyen âge trou-

vaient dans cette poésie, leur façon d'en dégager par imagination la personnalité du poète et de se représenter le monde dans lequel il pouvait avoir vécu. Et considérés à ce point de vue, ces récits me paraissent aussi vrais qu'ils sont ingénieux. Rien à mon sens ne traduit mieux l'impression que laisse cette poésie à la fois raffinée et naturelle, ardente et sceptique, fraîche et désabusée, riche d'observation et de fantaisie, d'une sensibilité exquise qui vibre au moindre souffle, s'ouvre à toutes les émotions et ne s'abandonne à aucune, et de chaque sentiment ne prend pour ainsi dire que la fleur, — rien, dis-je, ne traduit mieux cette impression que l'histoire de ce Bhartṛihari, fils des amours d'un Génie qui, parmi ses aventures ayant trouvé le premier trône du monde, y savoure toutes les jouissances et les trouve vaines ; qui après avoir renoncé à l'immortalité pour une femme et s'être vu trahi par l'infidèle [1], exhale son dépit en un impromptu [387] et, laissant là le monde et les grandeurs, s'en va, désabusé mais non assouvi, méditer dans la solitude sur le néant des choses d'ici-bas. C'est bien là le Salomon qui convient à cet autre Ecclésiaste. M. R. a indiqué ces traditions ; mais peut-être ne l'a-t-il pas fait suffisamment pour la plupart de ses lecteurs.

Reste la double question du degré d'authenticité que comportent les Centuries et de l'époque probable de leur composition. Pour la 1re, M. R. a parfaitement vu qu'il ne fallait pas être trop exigeant ni surtout prétendre faire un choix parmi ces stances dont les attributions sont parfois contradictoires, et dont le nombre varie presque avec chaque manuscrit [2]. Quant à la 2e, il propose pour limites extrêmes le VIIIe et le Xe siècle. Sur ce dernier point je serais tenté d'être encore moins précis que lui. En pareille matière, surtout quand il s'agit de sentences aussi courtes, le style est un indice peu sûr. D'un côté nous avons la *Vâsavadattâ*, pour ne prendre que cet exemple, dont la prose est bien plus artificielle que les vers de Bhartṛihari, et qui est du VIIe siècle ; de l'autre il

1. Cette partie du récit a beaucoup voyagé et se retrouve, par exemple, chez un chroniqueur byzantin du IXe siècle qui l'applique à Théodose II et à Eudoxie. Bhartṛihari ayant reçu d'un saint homme un fruit conférant l'immortalité, le donne à sa favorite, qui en gratifie son amant et ainsi de suite : le fruit, après avoir passé par bien des mains, est finalement retrouvé par le roi dans celles d'une courtisane.

2. Strictement ces stances devraient être au nombre de 300 ; mais ce chiffre est toujours dépassé. M. R. en a recueilli 369 et le total est loin d'être définitif. La *Paddhati* de *Çârṅgadhara*, par exemple, en contient plusieurs qui manquent dans les éditions (*Zeitschr. der D. morgenl. Gesellsch.*, XXVII, p. 60). Dans sa 1re édition, M. R. n'avait admis que 300 stances ; dans la 2e il s'est décidé avec beaucoup de raison à donner les suppléments.

serait faux de croire qu'après le xe, on n'a plus su tourner un distique avec élégance et simplicité. La principale raison, toutefois, qui a fait adopter à M. R. le viiie siècle comme limite supérieure, c'est l'état d'avancement des doctrines védantiques, telles qu'elles sont exposées dans les Centuries, état que ces doctrines n'ont revêtu qu'après la réforme de Çaṃkara. Cette observation, parfaitement juste pour le fond, aurait eu besoin d'être expliquée davantage. Il n'y a guère, en effet, dans le recueil de Bhartṛihari, de doctrines proprement dites susceptibles d'être ainsi datées. Mais à côté de lieux communs mystiques qui ne sont d'aucune époque précise, il s'y trouve quelques particularités qui viennent à l'appui de la conclusion de M. R. J'entends l'esprit profondément sectaire de ce védantisme, la juxtaposition des cultes de Çiva et de Vishṇu qui se montre çà et là (les inscriptions ne la constatent guère que je sache avant le ixe siècle), enfin l'ascétisme de carrefour, inconnu dans la vieille littérature, dont il n'y a pas non plus beaucoup de traces dans les descriptions de *Hiouen-Thsang* (viie siècle), mais qui, à l'époque de la composition de quelques stances du recueil, avait certainement remplacé dans la pratique et réduit à l'état de lieu commun littéraire l'ascétisme exercé dans la solitude au fond des bois. Ce sont là autant de faits qui nous reportent en plein dans la période militante du brahmanisme qui commence avec Kumârila et Çaṃkara.

Je pense donc, comme M. R., que plusieurs de ces stances sont certainement postérieures à Çaṃkara, qu'un grand nombre d'autres le sont très probablement ; mais j'ajoute que certains éléments du recueil peuvent être et, selon toute probabilité, sont bien plus anciens. Nous ne pouvons plus guère douter du fait que les Hindous ont eu de très bonne heure une poésie gnomique et érotique dans [388] le genre de celles que nous trouvons dans les Centuries. Les recueils que nous en avons, soit sous forme d'anthologies compilées de divers auteurs, soit sous forme de collections mises, comme celle de Bhartṛihari, sous le nom d'un seul, sont en général, il est vrai, assez modernes. Mais leur contenu est en bonne partie ancien. Il semble même que parmi les recueils analogues, le nôtre soit le mieux garanti : bien qu'un certain nombre des stances qu'il contient soient attribuées ailleurs à d'autres auteurs, ces contradictions sont ici bien moins fréquentes que celles qu'on observe pour les collections mises sous les noms, par exemple, de Cânakya et d'Amaru. Quelques-unes de ces stances sont du reste citées comme exemples

dans le *Kâvyaprakâça* qui est antérieur au xe siècle et dans le *Kâvyâdarça* qui est antérieur au viie : d'autres reparaissent dans le *Pañcatantra* et dans l'*Hitopadeça*, comme des proverbes ou des maximes qui ont passé dans l'usage commun. Je ne me dissimule pas la faiblesse de ces arguments pris un à un, l'interpolation pratiquée sur la plus grande échelle étant le mal chronique de la littérature sanscrite : mis ensemble ils ont cependant quelque valeur, et doivent nous faire hésiter à rejeter plus bas que le viiie siècle tout le contenu des Centuries[1].

Je me suis déjà exprimé sur la valeur de la traduction de M. R., sur son élégance et sur sa fidélité. Malgré les difficultés que notre langue soulève à chaque pas dans une œuvre pareille, son français non seulement lutte sans désavantage pour l'exactitude avec le latin de M. de Bohlen et l'allemand de M. Böhtlingk, mais en bien des endroits il l'emporte sur eux sous le rapport de la netteté et du bonheur de l'expression. Il est du reste inutile de dire que M. R. a mis à profit les derniers résultats de la critique et qu'il a travaillé sur les meilleurs textes, en particulier sur celui qu'a donné M. Böhtlingk dans ses *Indische Sprüche*. Il est à regretter seulement qu'il n'ait pas pu faire usage de la 2e édition de cet excellent recueil, qui lui aurait probablement suggéré quelques améliorations. Mais tout en consultant les travaux de ses devanciers, M. R. a su rester indépendant et suivre sa voie propre dans un grand nombre de passages difficiles. Quelques-uns de ces changements sont très heureux. Ainsi, st. 40 du supplément, la traduction de *rahasyam* par « dans une chambre secrète » est plus naturelle que celle de M. Böhtlingk qui en fait une parenthèse devant exprimer toute une proposition. St. 50 ibid., le choix des variantes est excellent. II, 90 *âçraya* est mieux rendu par « protecteur » que par l'allemand *behälter* qui ne donne pas un sens bien net. I, 22 montre chez M. Böhtlingk une jeune femme qui, se reposant à l'ombre d'un bois, découvre sa gorge et écarte les rayons de la lune, ce qui ne signifie rien : chez M. R., elle renvoie à l'astre ses rayons parce qu'en se découvrant le sein, elle fait apparaître une seconde lune. Au lieu de *nivârayantî*, M. R. paraît avoir lu *nivar-*

1. Je dois ajouter que M. R. est lui-même tout prêt à faire une exception en faveur de la 2e centurie. — Le seul Bhartṛihari dont l'existence soit historiquement constatée, est jusqu'ici le grammairien du *Vâkyapadîya* et du *Bhaṭṭikâvya*, lequel est de la 1re moitié du viie siècle et pourrait fort bien avoir des droits sur une bonne partie du recueil des Centuries.

tayantî, et il n'y a pas de doute que ce ne soit là la bonne leçon.

[389] En d'autres endroits, par contre, son interprétation est moins justifiable. Voici, en suivant l'ordre du livre, un relevé de quelques-uns de ces malentendus auxquels ne parvient pas toujours à échapper le traducteur le plus soigneux. I, 1, le dieu de l'Amour n'est pas armé d'*une* fleur, mais de fleurs. Ces fleurs, au nombre de 5, et qui sont spécifiées dans la poétique indienne, forment la pointe des 5 flèches dont le dieu est armé. — I, 4, « les visages de lotus des nouvelles mariées.... resplendissent comme des champs de lotus bleus qu'on voit à l'horizon ». Il y a plus de logique que cela dans ces petits tableaux, et les leçons de M. Böhtlingk sont ici incontestablement préférables : l'image principale porte sur les œillades voltigeant autour du visage des belles comme des abeilles autour des lotus. — I, 8 et 9. M. R. avoue avoir vainement cherché dans les auteurs d'histoire naturelle une mention relative à un bruit que ferait le flamant *en marchant*. Le texte ne dit rien de semblable : le cliquetis des bracelets d'une jeune femme y est simplement comparé au bruit du flamant, c'est-à-dire au claquement prolongé et sonore que certains échassiers produisent avec le bec. — I, 12, « le globe de tes seins a l'éclat de perles enchâssées » ; le sens est plutôt : sur ton sein brille un collier de perles. — I, 18, « une cause de partialité » ne rend pas *mâtsarya* qui est l'envie. — I, 67, il s'agit du taureau et non du *sanglier* de Çiva. — II, 72 doit se traduire : « Les dieux (quand ils entreprirent de baratter l'océan) ne se laissèrent ni charmer par les joyaux inestimables, ni effrayer par le terrible poison (produit par le barattement) ; ils n'eurent point de repos avant d'avoir obtenu l'ambroisie. » Le sens de cette strophe ne paraît pas avoir été saisi par M. R. — Il en est de même pour III, 61, le sens est : la vraie grandeur consiste à servir Çiva ; régner et recevoir les hommages intéressés de quelques misérables n'est rien. — III, 82, ce n'est pas l'acte « d'attacher au poteau de la continence un éléphant en rut » qui est estimé un fait inouï, mais celui d'y attacher « notre cœur, cet éléphant en rut ». — III, 93, reposer sa tête sur des lianes serait encore un luxe pour l'ascète ; ce sont ses propres bras qui lui servent d'oreiller : *nija* n'est pas traduit. — Supplément : n° 5, « l'homme devient tout autre en un clin d'œil, quand il cesse d'être enflammé par *le désir* des richesses ». Le texte est d'une morale plus brutale ; il revient à dire que, sans argent, l'homme n'est plus lui-même. — N° 6 ne reproche pas au nuage de *prêter l'oreille* aux plaintes du

câtaka, mais de ne pas les prévenir. — N° 25, *nija* et *para* ne signifient pas « de basse naissance, de naissance élevée », mais parent et étranger. — N° 35. « Les hommes d'un grand caractère ont certaines manières d'être extérieures qui les distinguent » ; le sens est : adoptent l'une ou l'autre des deux conduites suivantes. *Akshamâlâ* ne signifie pas « couronne de roses », mais chapelet. M. R. s'est laissé tromper par l'allemand Rosenkranz qui a les deux sens. — N° 45. « S'empresserait-on d'aller voir l'endroit où les paons déposent leurs ordures, si, dans leur enivrement, ils ne dansaient pas.... » Le sens est : verrait-on le derrière des paons, si les sottes bêtes ne le découvraient pas elles-mêmes quand elles dansent (en étalant leur queue) ? Voir le *Pañcatantra* I, fable 20. — N° 53, la fin de la stance signifie : l'homme croit jouir, en réalité il se médicamente. — N° 64. « Quand le [**390**] naufrage de ses doutes est complet et définitif » ; c'est le contraire : quand il s'est débarrassé de tous les tracas du doute. — N° 66. « Quelle est la pénitence dont les fruits sont... qu'on possède la science sacrée, que l'unique conséquence de la vocation soit l'apaisement ? » Il faut : dont les fruits sont... que la science sacrée ne produise en nous que l'aspiration à l'apaisement.

La plupart de ces observations portent, on le voit, sur de simples lapsus ou sur des nuances assez légères ; d'autres, il est vrai, en petit nombre, sur des erreurs plus graves. Ni les unes ni les autres toutefois ne sont de nature à déprécier en quoi que ce soit la valeur générale de la traduction de M. R., qui, dans l'immense majorité des cas, est absolument digne de confiance. Si j'ai relevé ces peccadilles, c'est précisément parce que son travail est de ceux qui méritent qu'on les examine de près, et aussi parce que j'espère que M. R. aura bientôt l'occasion de faire disparaître ces taches dans une 3e édition que je lui souhaite.

A. C. Burnell. **Elements of South-Indian Palæography** from the 4th to the 17th century A. D. ; being an Introduction to the study of South-indian Inscriptions and MSS. Mangalore, Basel Mission Book and Tract Depository. London, Trübner and Co. Gr. in-4°, vij-98 p., 1 carte et 32 pl. lithogr.

(*Revue critique*, 21 août 1875.)

[113] Les études épigraphiques et paléographiques[1] remontent, pour l'Inde septentrionale, à la fondation même de la Société de Calcutta. Elles sont par conséquent déjà vieilles de près d'un siècle. Depuis les admirables découvertes de J. Prinsep, elles sont de plus en possession d'une base et d'une méthode scientifiques et, durant les 40 années qui ont suivi, elles n'ont pas cessé de fournir à l'histoire des résultats précieux. A peu près tout ce que nous savons de positif en fait de chronologie ancienne de l'Inde, nous le devons aux travaux épigraphiques de cette période, travaux auxquels se rattachent, entre beaucoup d'autres, les noms de Burnouf, de Lassen, de Westergaard, de Stevenson, de J. et H. Wilson, W. et A. West, E. Norris, Bhau-Dâji, E. Thomas, Alex. Cunningham, J. Dowson, H. Kern, J. Burgess et de ses collaborateurs de l'*Indian Antiquary*.

Mais le domaine de la plupart de ces recherches n'a guère dépassé vers le Sud les derniers massifs du Vindhya. L'Inde méridionale demeurait exclue et déshéritée. Ce n'est pas toutefois que les matériaux y fissent défaut. Depuis longtemps on la savait riche en inscriptions, plus riche même, à ne regarder qu'au nombre, que les contrées du Nord : de bonne heure aussi on s'était appliqué à y recueillir les documents épigraphiques. D'importantes collections furent ainsi recueillies par Buchanan (copies peu exactes), par Mackenzie, par sir W. Elliot et d'autres. Mais bien peu de ces documents ont vu le jour : ce n'est que dans ces derniers temps que

1. La paléographie dans l'Inde n'est pour ainsi dire qu'une branche de l'épigraphie et de la numismatique. Comme il n'y a pas de MSS. bien anciens, elle n'a pas d'autres matériaux que ceux qui lui sont fournis par les inscriptions et par les monnaies. Dans l'Inde du Sud toutefois, où coexistent des alphabets peu connus et d'origines diverses, ces conditions ne sont pas tout à fait les mêmes : l'écriture des MSS. y a aussi son histoire.

M. Eggeling en a entrepris une étude suivie et qu'il en a communiqué quelques-uns des plus importants. La grande masse dormira peut-être encore longtemps dans les bibliothèques de Londres. Dans l'Inde même, il a paru quelques publications de luxe sous les auspices du gouvernement : mais à l'exception de quelques notices dues à MM. Elliot et Burnell et, [114] avant eux, à un jeune savant enlevé prématurément à la science, F. W. Ellis, il s'y est fait peu de chose pour l'étude véritable.

Cette infériorité du Sud vis-à-vis du Nord tient à des causes diverses. Non seulement la science européenne dut régler sa marche sur le développement même de la puissance britannique, mais elle trouva encore dans les contrées du Midi le terrain moins bien préparé que dans l'Hindoustan. A l'heure qu'il est, elle n'y a pas encore le même accès, elle n'y dispose pas des mêmes ressources et le petit nombre d'hommes dévoués comme M. Burnell, qui travaillent à son avancement, s'y trouvent dans des conditions à bien des égards semblables à celles où se trouvaient dans la vallée du Gange, les contemporains de Colebrooke. En second lieu il faut bien se dire que le foyer politique et intellectuel de l'Inde n'a jamais été placé dans le Dékhan et qu'à première vue, le passé de ce pays doit paraître pâle en comparaison de celui des riches contrées du Nord, siège antique de la civilisation et de la puissance, de la religion et de la littérature. Il est vrai qu'à y regarder de près, les choses se présentent sous un aspect un peu différent. Au moyen âge les contrées méridionales réagirent à leur tour puissamment sur le Nord : Kumârila, Çaṃkara, Râmânuja, Madhvâcârya étaient des hommes du Sud. Mais ce n'est qu'assez tard qu'on a pu se rendre compte de la vraie portée de leur rôle et de l'influence profonde exercée par quelques-uns d'entre eux. A priori les antiquités de ce pays manquaient de prestige. Il s'est ainsi trouvé que le « vague sentimentalisme », qui, selon la remarque très juste de M. Burnell, « a infecté dès le début les études indiennes », a rencontré dans le Sud moins d'aliments que dans le Nord. La recherche y a été mise de suite à un régime plus sobre ; mais, si de ce chef elle a été moins exposée aux déceptions, par contre elle a été atteinte de langueur. Nous sommes ainsi faits qu'à l'étude la plus sévère, il s'allie toujours un grain d'enthousiasme chimérique. Personne, sans doute, ne s'attend plus à la découverte d'une inscription authentique de Yudhishṭhira ou de quelque autre héros du Mahâbhârata ; mais on n'en a pas fini

avec les historiens qui se servent de ce poème comme d'une sorte de chronique et ce n'est pas non plus le sang-froid précisément qui caractérise les études védiques.

Une autre cause du peu de progrès qu'ont fait jusqu'ici ces recherches dans le Sud, tient aux difficultés toutes particulières qu'elles présentent. Les peuples du Dékhan appartiennent à une autre race que ceux du Nord et leurs idiomes sont radicalement différents des langues indo-européennes. Bien que les inscriptions les plus importantes soient, en majeure partie, rédigées en sanscrit, elles renferment un grand nombre de termes, surtout des noms de lieux, empruntés aux dialectes nationaux. L'étude de ces documents exige donc, outre la connaissance du sanscrit, celle des langues dravidiennes, c'est-à-dire d'une famille d'idiomes dont l'investigation historique est à peine commencée et qui, malgré les problèmes ethnographiques de premier ordre qui s'y rattachent, n'ont été étudiés généralement jusqu'ici que dans un but strictement professionnel. M. Burnell, qui possède ces langues presque aussi bien qu'il possède le sanscrit, a parfaitement fait sentir cette difficulté et montré combien il reste encore à faire sur ce terrain.

[115] Enfin il était à cet abandon une dernière cause et celle-là M. Burnell a fait mieux que la signaler; il l'a supprimée. Il manquait en effet jusqu'ici un ouvrage d'ensemble qui, au point de vue d'une science plus avancée, fût pour le Sud ce que les Essais de Prinsep ont été pour le Nord, une introduction et un guide dans l'étude des textes épigraphiques : un ouvrage qui donnât la série des alphabets, leur filiation, leur distribution géographique, et qui, par les documents eux-mêmes, précisât les particularités de forme, de langue, de rédaction et tous les caractères variables selon les temps et les lieux qui permettent de dater une pièce et d'en affirmer ou d'en nier l'authenticité[1]. Cet ouvrage, nous

1. Les fraudes ont dû s'exercer surtout sur les actes de donation, qui sont précisément de toutes les inscriptions celles qui ont la plus grande valeur historique. Une chronique tamoule, le *Kongudesarâjakkal*, est en grande partie faite avec des documents de ce genre. Suspectée par M. Dowson, elle a été défendue par MM. Lassen et Eggeling. Ce dernier, qui est probablement le savant d'Europe le plus compétent en cette matière, s'appuyait surtout sur un acte de donation du roi Arivarman, de 247 ap. J.-C., acte que le chroniqueur a eu peut-être sous les yeux, tant il s'accorde bien avec les données de son récit, et qui s'est retrouvé dans les collections de M. Elliot. Or M. Burnell n'hésite pas à déclarer que cette pièce a été forgée au plus tôt au xe siècle, et il est plus que probable que beaucoup d'autres documents de ce genre, mentionnés dans la chronique, ne sont pas de meilleur aloi. Par cet exemple on pourra juger et des perplexités réservées à l'historien dans ces recherches, et de

l'avons maintenant dans les *Éléments de Paléographie* de M. B. : son livre n'est pas seulement un traité complet de déchiffrement ; c'est en même temps une sorte de chrestomathie épigraphique qui résume et précise les résultats acquis, qui sur bien des points les élargit et qui surtout, par des exemples bien choisis, enseigne la façon de manier cette sorte de documents afin d'en exprimer pour ainsi dire tout le contenu. Le chercheur qui s'occupe de recueillir des inscriptions, y trouvera des conseils, le savant qui les interprète, des moyens de contrôle et l'indianiste qui ne fait pas une étude spéciale de cette sorte de documents, toute une moisson de remarques neuves et ingénieuses portant sur toutes les branches de l'archéologie. Des inscriptions l'auteur passe aux manuscrits ; il en décrit les conditions et particularités et n'abandonne la mine qu'il a été le premier à ouvrir, qu'après en avoir sondé jusqu'au dernier filon. En un mot, pour aucune partie de l'Inde il n'a été fait jusqu'ici sur cette matière rien d'aussi complet, d'aussi méthodique ni d'aussi commode que cette magistrale publication[1].

La partie figurée de l'ouvrage de M. B. se compose : 1° de 19 tableaux lithographiés donnant la série complète des alphabets qui ont été en usage dans l'Inde du Sud depuis le IVe siècle. Autant que les documents originaux le permettaient ces tableaux donnent chaque fois tous les signes, tant simples (voyelle initiale, [116] consonne + voyelle), que composés (groupe de consonnes + voyelle). Un tableau spécial est en outre affecté aux caractères numériques et une carte représente, par une heureuse combinaison de teintes plates et de lignes en couleurs, la distribution géographique des alphabets primaires du IVe au Xe siècle environ, ainsi que celle de leurs dérivés vers la fin du XVIe. Toutes celles de ces planches qui se rapportent à des documents épigraphiques sont, à l'exception de 2, exécutées d'après des estampages. — 2° de 12 planches reproduisant en fac-simile soit des inscriptions, soit

l'urgente utilité d'un ouvrage comme celui de M. B. — M. B. a traité en détail des actes de donation, de leurs différentes espèces, de leur libellé, de leurs conditions et marques extérieures telles que sceaux, sigles, signatures, etc., ainsi que des décisions des jurisconsultes à cet égard. Presque tout son Ve chapitre est consacré à cette matière.

1. Avant ce dernier ouvrage, M. B. avait publié sur la matière *A few suggestions as to the best way of making and utilizing copies of Indian Inscriptions*, in-8°, Madras, 1870, et *On some Pahlavi Inscriptions of South-India*, Mangalore, 1873 (printed for private distribution). Pour ce dernier et d'autres publications récentes de M. B. cf. *Rev. crit.* du 1er nov. 1873, 21 et 28 mars 1874 (cf. ci-dessus, pp. 85 et 95).

des manuscrits de diverses époques du IVe au XVIIIe siècle. Sur une de ces planches est figuré un choix de sceaux royaux empruntés à des actes de donation.

L'ouvrage lui-même est divisé en 5 chapitres. Dans le Ier, M. B. examine à son tour le problème tant de fois débattu de l'origine de l'écriture dans l'Inde et présente en quelques pages le résumé, à notre avis, le plus substantiel que nous ayons de cette question compliquée. M. B. est un partisan décidé de l'importation étrangère. Il montre que les plus anciens alphabets indiens dont nous ayons connaissance paraissent avoir été adaptés à la langue sanscrite, plutôt qu'inventés pour elle et, à l'hypothèse de M. E. Thomas, qui soutient une origine dravidienne, il oppose le fait décisif que le seul alphabet propre au Dékhan découvert jusqu'ici trahit lui-même une provenance étrangère et ne représente que très imparfaitement les caractères phonétiques des langues dravidiennes. Dans un appendice spécial consacré à cette question, il poursuit l'histoire de ces langues bien plus haut qu'on n'a fait jusqu'ici. A l'aide des mots, particulièrement des noms de lieux transcrits par les géographes grecs, des termes conservés par des écrivains sanscrits et pâlis, et surtout à l'aide des inscriptions, il essaie de reconstituer les systèmes phonétiques que présentaient ces idiomes à une époque antérieure de plusieurs siècles à l'apparition des premières œuvres littéraires. Il résulte de son examen que ce n'est que par des études poursuivies en ce sens qu'on peut espérer de reconstruire non seulement l'histoire de cette partie de l'Inde, mais encore son ancienne géographie [1], et les premiers fondements de sa grammaire. — L'origine indigène des alphabets indiens une fois écartée, M. B. en cherche naturellement la provenance chez les peuples qui ont écrit pour ainsi dire de temps immémorial, chez les Sémites. Mais il ne se prononce qu'avec réserve sur le point de savoir par quelle voie se serait faite l'importation. Aux deux hypothèses principales émises jusqu'ici, celle de l'importation directe par les Phéniciens et celle de l'importation indirecte par l'intermédiaire des populations commerçantes de l'Arabie du Sud, il en ajoute une 3e qu'il semble préférer et qui consiste à voir dans les alphabets d'Açoka une dérivation d'une

1. M. B. espère pouvoir publier bientôt une carte de l'Inde du Sud où seront enregistrées les données des géographes classiques qu'il lui a été possible d'identifier. A en juger par quelques exemples, elle rectifiera en bien des points les résultats de M. Lassen.

écriture cursive araméenne qui a été en usage à Babylone, concurremment avec les caractères cunéiformes, dès le temps des Achéménides et peut-être déjà avant eux[1]. Tant que les preuves paléographiques ne seront pas plus précises, on ne [117] pourra rien affirmer à cet égard. Peut-être aussi convient-il de ne pas admettre une provenance unique, comme M. B. est amené lui-même à le penser relativement à l'alphabet indépendant qu'il a signalé dans l'Inde méridionale.

Quant à l'époque à laquelle l'écriture a commencé à être usitée dans l'Inde, M. B. est plus affirmatif. Il pense que cet usage ne remonte pas plus haut que la fin du IVe siècle avant notre ère et que, dans les inscriptions d'Açoka (environ 250 av. J.-C.), nous touchons de bien près à ses origines. J'avoue que je vois à cette solution plus d'une difficulté.

D'abord ces documents nous mettent immédiatement en présence de deux alphabets distincts qui, bien que d'origine sémitique, montrent déjà toutes les habitudes restées jusqu'à ce jour caractéristiques des écritures indiennes, et qui l'un et l'autre ont eu le temps de s'adapter d'une façon parfaite et définitive aux idiomes sanscrits. L'un d'eux, celui des inscriptions méridionales, a même déjà changé sa direction primitive de droite à gauche en celle de gauche à droite et, parmi les indices relevés par M. B. lui-même, il en est qui semblent montrer d'une façon non équivoque que ce changement s'est fait sur le sol indien. L'orthographe de ces textes est très irrégulière ; mais elle ne l'est guère davantage que celle de bien des documents postérieurs, et rien ne prouve qu'il faille voir là les tâtonnements d'un procédé dans l'enfance. Plusieurs de ces irrégularités paraissent dues à la négligence des lapicides (Açoka s'en plaint et s'en explique lui-même dans l'inscription de Girnar, n° XIV) ; d'autres reviennent si fréquemment, qu'il est

1. L'écriture est appelée *lipi* en sanscrit et *dipi* en vieux perse. Ces deux mots sont rapportés d'ordinaire à la rac. *lip* « oindre », qui ne fournit pourtant pas d'autre dérivé analogue et qui, comme verbe, n'est pas non plus employée dans le sens d'écrire. A sa place est usitée la rac. *likh* qui signifie rayer, gratter (cf. *scrib*, γράφ, χαρακτήρ, etc.). Comme les premiers textes écrits paraissent avoir été dans l'Inde, aussi bien qu'ailleurs, des textes gravés (cf. cependant le témoignage de Néarque chez Strabon ci-après), M. B. se demande si les mots *lipi* et *dipi* ne seraient pas, aussi bien que la chose qu'ils désignent, d'importation étrangère et sémitique, et il pense à la rac. *ktb*. L'embarras presque égal qu'on éprouve, soit à séparer ces deux mots, soit à les rattacher légitimement l'un à l'autre, semble en effet les désigner comme des intrus que chacune des deux langues se serait assimilés de son mieux et à sa façon.

permis d'y voir des habitudes vicieuses, mais tolérées; quelques-unes tiennent certainement à des différences dialectales ; enfin il ne faut pas oublier que ces édits sont rédigés dans des idiomes populaires qui n'avaient peut-être jamais été écrits jusque-là ni grammaticalement cultivés. Le silence presque absolu gardé longtemps par la littérature sur tout ce qui de près ou de loin rappelle les procédés graphiques, si singulier qu'il soit, n'est cependant pas inexplicable. En tous les cas, il prouverait trop, en particulier pour M. B., qui n'admet pas, avec raison selon moi, que, sans l'écriture, il puisse se produire une littérature technique. Il faudrait donc faire descendre jusqu'au IIIe siècle av. J.-C. tous les ouvrages en prose de cette catégorie, c'est-à-dire plusieurs brâhmaṇas et la grande masse des sûtras. Mais on admettrait cette conclusion, que la difficulté ne serait pas tranchée pour cela. Pâṇini par exemple, qui mentionne l'écriture[1], peut à la rigueur être ramené à cette époque. Mais une théorie [118] comme la sienne ne s'improvise pas : la perfection même de son œuvre oblige d'admettre qu'elle est le résumé d'un très long travail antérieur accompli dans la même direction et que, bien des générations avant lui, on concevait déjà la grammaire comme il la conçoit lui-même, c'est-à-dire comme la réduction de tous les faits grammaticaux aux sons élémentaires de la langue. Or cette conception seule me semble supposer aussi forcément l'existence d'une notation alphabétique, que le calcul suppose celle d'un système chiffré. Et ce qui peut se dire de la grammaire, s'applique, dans une moindre mesure il est vrai, à d'autres doctrines, telles que l'exégèse, le rituel, etc. Quel que soit l'âge des traités qui représentent maintenant ces doctrines, quelques changements qu'ils aient subis, il reste toujours le fait, pour nous indubitable, de l'existence dans l'Inde d'une littérature technique en prose bien avant le IIIe siècle. Cette littérature était destinée à être apprise par cœur: elle n'était probablement pas écrite, en ce sens qu'elle se conservait et se transmettait de mémoire, par l'enseignement oral, conformément à l'ancien usage soutenu par le préjugé et par l'intérêt. Mais le

1. Çâkaṭâyana la mentionne aussi et presque dans les mêmes termes. Ce grammairien est antérieur à Pâṇini et même à Yâska. Mais M. B. a des raisons de croire que l'ouvrage qui court sous ce nom et sur lequel il a été, avec M. Bühler, le premier à donner des informations précises, est, dans son état actuel, postérieur non seulement à la grammaire de Pâṇini, mais même au *Mahâbhâshya*. Cf. *Vaṃçabrâhmaṇa*, Préf. p. xlj.

développement en serait inexplicable, si ses promoteurs n'avaient pas su noter leur pensée.

Reste le témoignage des écrivains grecs qui est formel, mais qui, dans sa brièveté, ne laisse pas d'être embarrasant. Néarque, dont les informations se rapportent aux années 326-325 et au bassin de l'Indus, rapporte que les Indiens n'ont pas de lois écrites[1], mais il dit positivement qu'ils écrivent des lettres sur des pièces de coton apprêtées par une sorte de foulage[2]. Par contre, Mégasthène, dont le témoignage est postérieur d'une trentaine d'années et s'étend à l'Inde orientale, après avoir confirmé le rapport de Néarque quant aux lois, ajoute : « car ils ignorent l'écriture et tout se traite chez eux de mémoire, d'après la tradition[3] ». Cette assertion s'accorde assez mal avec ce qu'il dit ailleurs[4] du détail de l'administration et en particulier, comme le remarque M. B., de ces stèles érigées le long des routes tous les 10 stades et « indiquant les localités riveraines et les distances ». Mais indépendamment de cela, elle est invraisemblable, au point que Schwanbeck et, après lui, un savant qui n'est certainement pas tenté de surfaire l'antiquité des choses indiennes, M. Weber, ont soutenu que Strabon n'avait pas compris son auteur[5]. Je n'ose aller jusque-là : [119] je croirais plutôt que le témoignage de Mégasthène en ce point repose sur une observation superficielle ; que n'ayant vu nulle part l'écriture intervenir dans la vie publique des Indiens, il en aura conclu qu'elle était absolument ignorée. Cette méprise de sa part semblera naturelle, si on admet que les pays du Gange, où il a surtout séjourné, étaient moins avancés sous ce rapport que ceux de l'Ouest[6], ouverts depuis longtemps à l'influence étrangère

1. Apud Strab. XV, 1, 66, éd. Didot.

2. Ibid. XV, 1, 67. A première vue il semble que Néarque ait compté l'écriture au nombre des procédés que les Indiens prirent immédiatement des Macédoniens. Mais en y regardant de plus près, on voit que le passage de Strabon ne comporte pas cette interprétation. Le fait même que les Indiens n'ont pas, comme d'autres peuples lettrés de l'Asie, adopté l'alphabet grec (qui est mentionné dans les sûtras de Pâṇini et qui a eu cours longtemps dans une partie du pays), prouve qu'ils en possédaient un en propre et que l'usage en était solidement établi.

3. Ibid. XV, 1, 53.

4. Ibid. XV, 1, 50.

5. *Megasth. Indica*, p. 51 et *Ind. Skizzen*, p. 131. Ils traduisent Οὐδὲ γὰρ γράμματα εἰδέναι αὐτούς par « ils ignorent l'usage de pièces écrites (dans les procès) ». Que Strabon lui-même ne l'entendait pas ainsi, ressort de la remarque dont il fait suivre, au chap. 67, le témoignage de Néarque : ἐπιστολὰς δὲ γράφειν..., τῶν ἄλλων γράμμασιν αὐτοὺς μὴ χρῆσθαι φαμένων.

6. Eratosthène, chez Strabon, XV, 1, 11, nous apprend que les mesures itinéraires

et où Darius, plus de deux siècles auparavant, avait établi une satrapie.

(*Revue critique*, 28 août 1875.)

[**129**] Dans le IIe chapitre, M. B. aborde l'étude des alphabets du Dékhan. Il en donne la filiation et la distribution, et les examine en détail au point de vue paléographique. Cette division, qui est la partie essentielle et la plus neuve de l'ouvrage, en est aussi la moins susceptible d'être analysée. Voici le résumé des principaux résultats de l'étude de M. B. — Tous les alphabets de l'Inde du Sud, à l'exception d'un seul dont il sera parlé plus loin, dérivent du type dit « des cavernes », lequel est lui-même une modification du caractère méridional d'Açoka et paraît avoir été en usage du Ier siècle avant au IIe siècle après notre ère. A partir du IVe siècle au plus tôt, on trouve ce type représenté dans le Dékhan par trois variétés que M. B. désigne par les noms de *Cera*, *Câlukya* et *Veṅgi*. La 1re apparaît dans la 2e moitié du Ve siècle sur les inscriptions du royaume Cera, un des rares états dravidiens mentionnés dans les édits d'Açoka. On la trouve dans le Mysore, sur la côte occidentale de Cochin à Mangalore et sur la côte orientale de Tanjore à Madras. D'elle proviennent les alphabets modernes malayâlam et tamoul [1], ainsi que le caractère appelé plus spécialement *grantha* qui est proprement l'alphabet sanscrit du Dékhan. Enfin c'est d'une forme orientale de ce même type que M. B. fait dériver (du VIIIe au XIe siècle) les alphabets qui figurent dans les anciennes inscriptions de Java et de l'Indo-Chine. — Au Nord de l'alphabet Cera dominent ceux du 2e et du 3e groupe, qu'on peut réunir en un seul, le groupe septentrional. Les plus anciens spécimens sont ceux que

n'étaient plus indiquées à l'est de Pâṭaliputra. — M. B. voit une preuve de l'introduction récente de l'écriture dans l'uniformité des caractères employés dans les inscriptions méridionales d'Açoka, le même alphabet n'ayant pas pu se maintenir longtemps sans la moindre variation locale, du golfe de Cutche à l'embouchure de la Mahânadî. J'expliquerais plutôt ce fait par l'emploi d'un alphabet officiel, correspondant à la langue officielle que nous sommes bien obligés d'admettre pour une partie de ces édits, à moins de supposer l'existence d'un idiome populaire uniforme depuis les frontières du Penjab jusqu'à la côte d'Orissa.

1. Aux XIe et XIIe siècles l'alphabet tamoul s'étendit vers le Nord sur tout le Carnatic, jusqu'au delà de l'embouchure de la Godâvarî.

M. B. désigne par le nom de *Veṅgi*, du pays de leur provenance, la partie du Kalingana comprise entre la Kṛishṇâ et la Godâvarî. Ils émanent d'une dynastie peu connue qui paraît avoir régné sur cette contrée du IIe au VIIe siècle[1], époque où elle fut [130] supplantée par une branche de ses voisins de l'Ouest, les Câlukyas de Kalyâṇa. C'est à ces derniers, la 1re dynastie historique (à noms et à dates connus) du Dékhan, qu'appartient l'alphabet appelé *Câlukya* par M. B., et dont le plus ancien spécimen est du commencement du Ve siècle. A partir du VIIe, le groupe septentrional est représenté par deux types Câlukyas, celui de l'Ouest et celui de l'Est. Au XIe il n'y en a plus qu'un seul, issu du type oriental et que M. B. appelle *transitoire*. Ce dernier est la source des alphabets modernes telugu et canara.

De ces divers alphabets issus des caractères d'Açoka et du type des cavernes, il faut distinguer nettement le *Vaṭṭeluttu*, ou alphabet tamoul primitif, dont l'origine tout à fait indépendante de celle des précédents se rattacherait, d'après M. B., au caractère des inscriptions sassanides. Toute l'ancienne littérature tamoule paraît avoir été écrite avec ce caractère, dont les premiers spécimens connus remontent au VIIIe siècle. En usage autrefois dans tout l'ancien royaume Pâṇḍya, c'est-à-dire au Sud d'une ligne tirée de Cochin à l'embouchure de la Kâverî, il a été peu à peu refoulé par les alphabets d'origine Cera et il ne subsiste plus, dans une forme moderne, que dans quelques districts aux environs de Travancore. — Ce sont là les alphabets nationaux du Dékhan. A côté d'eux, l'alphabet *nâgarî* du Nord s'est implanté à diverses époques et plus ou moins sporadiquement, sous la forme du *Nandinâgarî*. Enfin des variétés des alphabets arabe, persan et syriaque ont été adaptées

1. M. B. estime que nous n'avons sur ce pays aucune information antérieure à ces inscriptions et que le nom d'*Andhra* en particulier ne lui fut appliqué que plus tard (1er exemple chez Hiouen-Thsang). Ce n'est pas loin de là, cependant, que nous avons à chercher les Andaræ de Pline (VI, 19 et s. ; ce catalogue est, en partie du moins, tiré de Mégasthène), que cet auteur appelle une nation puissante et qui possédaient 30 villes fortifiées. Il les place près des Modogalingæ, dans lesquels M. B. reconnaît lui-même les peuples du Telingana. Non seulement les noms de ce catalogue ont extrêmement souffert, mais on n'y découvre aucun ordre général et les groupes de peuples qu'il énumère paraissent se suivre au hasard. Ces groupes eux-mêmes toutefois ne semblent pas formés arbitrairement. Or parmi les voisins de ces Andarae, Pline nomme les Modubae, les Molindae, les Uberae (ce dernier nom est une restitution moderne). Serait-il téméraire de faire subir à ce passage une correction de plus en le rapprochant de l'énumération qui se lit dans l'*Aitareya-Brâhmaṇa*, VII, 18 : Andhra... Çabara, Pulinda, Mûtiba ?

aux langues dravidiennes par plusieurs petites colonies étrangères qui se sont fixées à l'extrémité méridionale de la Péninsule.

Ce résumé sommaire ne peut donner aucune idée de l'abondance d'érudition avec laquelle M. B. a rempli ce vaste cadre, ni de la quantité de vues neuves et ingénieuses portant sur tous les points de l'archéologie indienne, qu'il a eu occasion de développer chemin faisant. De ces observations épisodiques je ne relèverai qu'une seule, moins à cause du résultat inattendu auquel elle aboutit, que parce qu'elle est un exemple de la tendance de M. B. à accorder une valeur, à mon sens parfois exagérée, à un certain ordre de preuves. Jusqu'ici on était d'accord pour voir dans les *Kâmbojas* un peuple du Caboul ou de l'Afghânistan : M. B. y reconnaît au contraire les habitants du Cambodje, de l'Indo-Chine. Il en résulte que ce nom ne saurait être antérieur au xe siècle et que tous les passages d'œuvres sanscrites où il se rencontre, à partir du *Nirukta* de Yâska, sont des interpolations postérieures à cette époque. Ses principaux arguments sont que la lecture de ce nom dans les édits d'Açoka n'est pas sûre, que les écrivains [131] classiques ne le mentionnent pas, enfin que dans deux *gaṇas* de Pâṇini et de Câkaṭâyana où ce nom figure et où celui de Pâṇḍya devrait figurer au même titre, ce dernier ne se trouve pas ; ce qui indique que la rédaction actuelle de ces gaṇas et l'introduction du nom de Kâmboja datent d'une époque où il n'y avait plus de roi de Pâṇḍya, c'est-à-dire du x^a^ siècle au plus tôt. Ce raisonnement est certainement ingénieux : mais est-il besoin de faire ressortir qu'il s'appuie entièrement sur des preuves négatives ? De pareilles preuves nous autorisent-elles à admettre un nombre aussi considérable d'interpolations modernes portant sur le même point dans les ouvrages les plus divers, sanscrits et pâlis, brahmaniques et bouddhiques, sans que, dans la plupart des cas, on voie la moindre raison qui les aurait fait commettre ? Car si elles se conçoivent dans des traités grammaticaux qui doivent, autant que possible, embrasser tous les faits du langage, quel motif peut-on y supposer dans des poèmes tels que le *Raghuvaṃça?* Enfin ne serait-il pas étrange qu'à l'époque même où ces Kâmbojas de l'Indochine auraient paru assez importants pour qu'on les mît partout, on eût été les chercher précisément dans la direction opposée à celle où ils se trouvaient? Car, malgré la confusion de la géographie poétique de l'Inde, en comparaison de laquelle celle de nos romans du moyen âge est un modèle de clarté, il n'est pas douteux que, pour la majo-

rité des auteurs, les Kâmbojas ne soient un peuple du Nord-Ouest.

Dans le IIIe chapitre, M. B. étudie les signes numériques usités dans l'Inde méridionale. Mais d'abord, dans un paragraphe introductoire, il reprend au point où Wœpcke[1] l'a laissée, la question de l'origine de ce système que nous appelons les chiffres arabes, que les Arabes appellent les chiffres indiens et qui est devenu la notation numérique de tous les peuples civilisés. Mieux que ce savant n'avait pu le faire, il montre que le problème, au début du moins, se compose de deux questions bien distinctes : l'origine des signes eux-mêmes et celle de l'usage du zéro. Pour la 1re M. B. n'a pas de peine à réfuter l'opinion commune, qui était aussi celle de Wœpcke, que nos chiffres sont les lettres initiales des mots sanscrits désignant les nombres de 1 à 9. Les documents découverts depuis ne permettent plus de maintenir cette explication. Mais il fait un pas de plus, et un pas décisif, en signalant la ressemblance frappante des signes numériques indiens des premiers siècles, d'où dérivent évidemment ceux qu'ont adoptés plus tard les Arabes, avec les signes employés par les anciens Égyptiens[2]. Cette ressemblance s'impose bien autrement que celle qu'on a observée pour l'alphabet et, si l'origine sémitique des lettres indiennes a paru probable, une origine *première* égyptienne des symboles numériques doit paraître à peu près certaine. Je puis dire que, pour mon compte, je n'en ai jamais douté, depuis le jour où j'ai ouvert pour la première fois la grammaire de Champollion.

[132] Quant à la 2e question, celle de l'origine de la valeur de position assignée aux chiffres et de l'usage du zéro, M. B. incline visiblement vers l'opinion opposée de celle à laquelle était arrivé Wœpcke : il cherche cette origine en Occident, chez les néo-pythagoriciens. Il est incontestable que plusieurs des raisons qui avaient décidé Wœpcke à attribuer cette invention aux Indiens, n'ont plus la même valeur aujourd'hui qu'il y a 12 ans. Il en est deux, toutefois, qui me semblent être restées debout. Wœpcke

1. Le mémoire de Wœpcke se trouve dans le *Journ. asiat.*, janvier-juin 1863. Dans le cahier d'octobre de la même année M. E. Thomas a donné une note sur les signes numériques qui se lisent sur les parois des cavernes et que Wœpcke n'avait pas connus.

2. Cette ressemblance ne s'arrête pas aux signes ; elle s'étend au système, en tant qu'il admet des caractères spéciaux pour 10, 20, 30, etc. Ce système figure dans les inscriptions du Nord de l'Inde jusque vers la fin du IVe siècle. Dans le Dékhan il s'est conservé bien plus longtemps ; dans le pays tamoul, avec quelques modifications, jusqu'à nos jours.

soutenait que c'étaient uniquement les exigences du mètre et de la brièveté qui avaient déterminé Âryabhaṭa à choisir sa numération littérale, laquelle n'implique pas la connaissance de la valeur de position, en lieu et place de la méthode plus longue d'énoncer les nombres par des mots symboliques [1], que nous voyons employée dans le *Sûrya-Siddhânta* et chez Varâha-Mihira, et qui, elle, suppose bien cette connaissance. En second lieu il attachait une grande importance au fait que, de très bonne heure, les Indiens ont eu des noms pour désigner, dans des limites très étendues, la série *complète* des puissances de 10. M. B. n'accorde pas une grande valeur à ce dernier argument; mais je doute que les mathématiciens soient sur ce point de son avis. Il n'accepte pas non plus l'explication que Wœpcke donne du procédé d'Âryabhaṭa, et cependant elle est incontestablement exacte. Âryabhaṭa a employé cette méthode de numération dans sa *Daçagîtikâ*, où il avait à énoncer beaucoup de nombres et de très élevés, et où, plus que dans le reste de son traité, il lutta de concision avec le style des sûtras. Or il est difficile d'imaginer quel autre procédé lui aurait permis d'énoncer en un seul distique (comme il le fait par exemple I, 10) 24 nombres, la plupart de 3 chiffres. M. B., sans toutefois se prononcer absolument, préfère conclure de là qu'Âryabhaṭa a ignoré la valeur de position et, comme cet auteur emploie deux manières d'énoncer les nombres dont aucune n'implique la connaissance de cette valeur, la preuve négative paraît en effet complète. Heureusement qu'Âryabhaṭa s'est chargé lui-même de nous donner la preuve contraire, et cela dans le sûtra même où il expose sa numération et dont voici la traduction : « Les lettres de *k* à *m* expriment des unités carrées (c'est-à dire des unités d'ordre impair, qui sont des carrés parfaits, des unités, des centaines, des dizaines de mille, etc.); les lettres de *y* à *h* expriment des unités non carrées (c'est-à-dire d'ordre pair, des dizaines, des milles, des centaines de mille, etc.) ; on compte à partir de *ka* (lequel = 1) ; *ya* égale *ṇa* + *ma* (c'est-à-dire 30) : 18 *zéros*, *khadvinavaka* (c'est-à-dire 18 ordres d'unités), s'expriment par les 9 voyelles, selon qu'on les emploie avec les lettres du 1er ou du 2e groupe. » Si on songe qu'Âryabhaṭa ne nous devait pas cette démonstration et qu'il aurait pu s'exprimer tout autrement, on verra là un exemple de ce que valent quelquefois les preuves négatives. Il est donc établi

1. Par exemple : flèche (5), montagne (7), serpent (8), lune (1) = 1875.

que l'usage du zéro ou du moins de la valeur de position était connu dans l'Inde avant la fin du ve siècle. Depuis combien de temps l'était-il et à quel peuple, des Grecs ou des Indiens, en faut-il attribuer l'invention ? Tant que nous n'aurons pas d'autres documents, nous ne saurons [133] rien de positif à cet égard[1]. Actuellement tout ce qu'on peut faire valoir en faveur des Indiens, c'est la richesse de leur numération parlée, l'originalité probable de leur algèbre (jusqu'ici les Grecs n'ont rien à opposer à l'analyse indéterminée d'Âryabhaṭa) et la passion presque maladive de ce peuple à jouer avec les nombres.

Dans deux notes placées à la fin de ce chapitre, M. B. traite des différentes manières symboliques d'énoncer les nombres à l'aide de mots ou de lettres, et des ères qui ont été en usage dans le Dékhan. Il estime que l'ère Çaka (78 ap. J.-C.), qui n'est pas partout la même, n'a été fixée qu'assez tard, et il attribue la grande extension qu'elle a fini par prendre à l'influence exercée par les écrits des astronomes, en particulier par ceux de Varâha-Mihira. La 1re mention expresse qu'on en trouve dans les inscriptions est du ve siècle ; ce n'est cependant que vers le xe que l'usage en devint général. Quant à l'ère *saṃvat* (56 av. J.-C.), qui n'a jamais été reçue dans le Dékhan, il la tient, comme M. Kern, pour une fiction relativement moderne[2].

Dans le chapitre IV, M. B. examine au point de vue paléographique les signes en usage pour marquer l'accent, la ponctuation, les corrections, etc. Les résultats auxquels il arrive ne sont pas de nature à corroborer la thèse soutenue récemment encore par M. Delbrück (*Liter. Centralbl.*, 17 octobre 1874) que la théorie des

1. L'usage, dans les inscriptions, d'un système numérique différent n'est pas une preuve bien décisive, car le même fait se reproduit en Occident, avec cette différence toutefois, que nous possédons sur les Grecs une masse d'informations parfois du genre le plus intime et que tout cela nous manque pour l'Inde.

2. Cette question des ères a été beaucoup agitée dans ces derniers temps. M. J. Fergusson, entre autres, vient de l'examiner à nouveau dans une brochure très intéressante, *Notes on the Saka, Samvat and Gupta Eras ;* printed for private distribution. London, March, 1875. Il cherche à y établir les points suivants : 1° Les princes dits *Turushkas*, Huvishka, Kanishka, etc., ont daté d'après l'ère Çaka et Kanishka lui-même a été le fondateur de cette ère. M. F. montre très bien que rien n'empêche de placer ce dernier prince un demi-siècle plus bas qu'on ne fait d'ordinaire. Son explication a cependant l'inconvénient de renverser l'ordre de succession de cette dynastie et surtout de ne pas serrer d'assez près le texte des documents. Ainsi l'inscription de Mathurâ n° 1 ne dit pas : « en l'an 47, sous le règne de Huvishka... » ; mais, comme l'a fait M. Kern (*Over eenige Tijdstippen*, etc., p. 15), il faut traduire : « en l'an 47, au monastère du roi Huvishka il est fait don... ». — 2° l'ère d'après laquelle

Prâtiçâkhya relative à l'accent n'est que la reproduction de la notation traditionnelle usitée dans les MSS. D'après M. B. cette notation n'a jamais [134] été fixe ni uniforme et il n'y a pas d'apparence que celle qui prévaut maintenant soit fort ancienne.

Enfin le Ve est consacré à l'étude *diplomatique* des documents originaux. Il en a été parlé plus haut. Un appendice spécial donne la transcription des pièces communiquées en fac-similé.

Cet ouvrage, destiné à faire époque dans l'histoire des études indiennes, est dédié par M. B. à la faculté de philosophie de l'Université de Strasbourg, qui lui a décerné récemment le titre de docteur honoraire. Certes, jamais distinction conférée par un corps savant n'a été mieux méritée que celle-là. Et pourtant je ne puis, à cette occasion, me défendre d'une impression pénible. Où sont chez nous les corps enseignants qui pourraient en faire autant? Et notre pauvre Académie de Strasbourg se serait-elle jamais permis rien de semblable ? Officiellement elle eût ignoré toujours, et de fait peut-être longtemps, qu'il y avait, au fond d'une province perdue de l'Inde, un savant de premier ordre, un pionnier de la race des Colebrooke et des Ellis, occupant ses rares loisirs à élucider et quelquefois à refaire de toutes pièces le passé de ce pays qui nous touche de près, malgré son éloignement. C'est un triste spectacle que de voir l'intrus faire les honneurs de notre maison : c'en est un encore plus triste de l'en voir tirer parti mieux que nous n'avons su faire nous-mêmes.

datent les Guptas commence en 319 ap. J.-C. Pour cela, il faudrait admettre qu'entre les premières inscriptions de cette dynastie et celles de Mathurâ dont il vient d'être question, il s'est écoulé environ 2 1/2 siècles, ce qui semble difficile au point de vue paléographique. — 3° l'ère Saṃvat a été établie vers l'an 1000. On choisit pour point d'origine une grande victoire du roi Çrî Harsha Vikramâditya, laquelle on plaçait en 544 ap. J.-C. Mais comme cette date eût été trop rapprochée, on ajouta 10 cycles de Jupiter, soit 600 ans, ce qui donna le Saṃvat de Vikramâditya de 56 av. J.-C. En même temps, comme d'une bonne chose on ne saurait trop avoir, on ajouta à cette même date de 544 10 siècles, et on obtint ainsi une autre ère fabuleuse, celle de Çrî Harsha, de 456 av. J.-C. Qu'il y ait à la base de ces ères quelque combinaison de ce genre, semble assez probable ; mais que ce soit précisément cette combinaison et non une autre, comment le savoir ? Ce qui n'empêche pas qu'à titre d'hypothèse, la solution proposée, et très habilement proposée, par M. F. ne mérite d'être prise en sérieuse considération.

J. Muir. **Religious and Moral Sentiments metrically rendered from Sanskrit Writers**, with an Introduction, and an Appendix containing exact translations in prose. London, Williams and Norgate. 1875, in-8°, 128 p.

(*Revue critique*, 30 octobre 1875.)

[**273**] Cette élégante petite anthologie[1] est une partie détachée d'un ouvrage plus considérable dans lequel le savant auteur des *Sanskrit Texts* se propose de retracer le développement religieux et moral du peuple hindou. Elle n'en forme pas moins un ensemble si bien proportionné, si parfaitement arrondi, que l'impression qui en résulte ne rappelle en rien cette demi-satisfaction que nous laisse d'ordinaire la lecture d'un fragment. Les 116 morceaux d'inégale longueur (de 1 à 30 distiques) dont elle se compose, sont empruntés aux principaux monuments de la littérature sanscrite, depuis l'Atharvaveda-Saṃhitâ et le Çatapatha-Brâhmaṇa, jusqu'aux recueils modernes tels que le Subhâshitârṇava et le Bhâminîvilâsa, en passant par les Upanishads, Manu, les poèmes épiques et les œuvres de la poésie raffinée et courtoise du moyen âge. Aucune époque du passé de l'Inde n'est donc absolument exclue de ce petit recueil et, par là, il se distingue des publications analogues qui ont été faites jusqu'ici. Il s'en distingue non moins nettement par la pensée une et bien définie qui a déterminé le choix des morceaux. Les recueils de ce genre antérieurement publiés en diverses langues de l'Europe sont avant tout des œuvres purement littéraires. Dans celui de M. M. il y a quelque chose de plus. Bien qu'il porte au plus haut point le cachet de la perfection littéraire et que, par les grâces de la diction, il doive charmer les plus délicats, c'est avant tout un livre de doctrine, n'excluant pas certaines tendances pratiques et inspiré d'un bout à l'autre par une aimable et sereine philosophie. Comment les Hindous, quand ils daignaient sortir des obscurités de leur théosophie ou de leur sèche casuistique, ont-ils parlé de Dieu et du devoir ? Quelles expressions heureuses et d'un intérêt général ont-ils trouvées pour

1. Publiée d'abord pour un nombre plus restreint de lecteurs en 2 petites brochures : Edinburgh, November 1874, April 1875.

ces grands problèmes de la pensée humaine ? C'est pour répondre à ces questions que l'auteur a réuni les matériaux de ce petit livre.

A première vue il semblera peut-être que ç'a dû être là une tâche facile. Le [274] génie hindou qui montre relativement peu de vigueur et de souplesse dans la conception concrète des sentiments moraux, qui est inhabile à leur donner la réalité dramatique, à les nuancer et à les faire vivre sous la forme d'un caractère, se montre en effet sans rival dans l'analyse abstraite de ces mêmes sentiments, dans l'art de les réduire en sentences et de leur imposer des préceptes. D'autre part, il a su exprimer le sentiment religieux avec une variété, une intensité et une profondeur qui n'ont été égalées que dans les littératures chrétiennes. M. M. n'a donc eu que l'embarras du choix ; mais c'était là un embarras réel, et il fallait toute sa vaste lecture au service d'un tact exquis, pour extraire de cette richesse exubérante, et renfermer en un si petit nombre de pages, un recueil aussi complet, aussi judicieux et surtout aussi vrai que le sien. En effet, M. M., au risque de priver son livre de ce piquant que donne l'étrangeté, s'est abstenu des hardiesses mystiques et des exagérations morales dont la littérature sanscrite abonde. Il semble avoir évité, plutôt que recherché, une certaine espèce de sublime, et cela avec d'autant plus d'équité, que la nature même de son livre l'obligeait d'autre part à laisser dans l'ombre les côtés moins nobles de l'esprit hindou. Réduit, comme il a le soin d'en avertir le lecteur, à n'en donner qu'une image partielle, et ne pouvant pas atteindre complètement la vérité locale, il a tenu du moins à ne pas sortir de la vérité humaine et, avec quelque abnégation peut-être, il est resté dans une voie moyenne.

Les morceaux du recueil de M. M. sont traduits en vers. Dans notre langue où il est si difficile de traduire exactement en prose, une pareille tentative est un tour de force presque toujours funeste à l'audacieux qui l'entreprend. Il n'en est pas de même dans la langue anglaise. Sans posséder sous ce rapport les ressources de l'allemand, elle est assez souple dans son vocabulaire et dans sa versification, pour que le traducteur qui s'impose le joug de la mesure et de la rime soit tenu d'être presque aussi irréprochable sous le rapport de la fidélité que sous celui de l'élégance. Combien les traductions de M. M. sont élégantes, ce n'est pas à nous d'en juger. Tout ce que nous pouvons dire, ce qu'elles nous ont charmé,

c'est que, parmi ses compatriotes, M. M. est unanimement reconnu pour un maître dans cet art, et que les imitations en vers d'hymnes védiques qu'il a données dans ses *Sanskrit Texts* sont regardées comme des modèles. Quant à l'exactitude avec laquelle les originaux sont reproduits, M. M. a mis le lecteur le moins compétent à même de l'apprécier. Il a donné en effet dans ses notes une traduction littérale en prose de chaque morceau, et je ne doute pas qu'après quelques comparaisons, les plus difficiles ne se déclarent satisfaits. — Les notes contiennent en outre un grand nombre de passages parallèles empruntés soit aux livres de la Bible, soit aux auteurs grecs et latins, et ces rapprochements ne sont pas un des moindres attraits du recueil.

D'après ce qui précède, on a pu voir que le livre de M. M. s'adresse au public lettré en général. Mais avec l'auteur des *Sanskrit Texts*, la science, et la science la plus spéciale, trouve toujours son compte. Sans parler des renseignements divers que contiennent les notes, la préface est consacrée à un exposé très [275] complet d'une des questions les plus intéressantes et les plus controversées de l'histoire littéraire de l'Inde : l'influence exercée par le christianisme ou par certaines idées chrétiennes sur plusieurs œuvres de la littérature sanscrite. Fidèle ici encore à sa méthode habituelle de laisser la parole aux faits, M. M. met le lecteur en état de se former un jugement plutôt qu'il ne cherche à lui imposer le sien. Il se contente d'exposer les données de la question ainsi que les interprétations diverses qu'on en a fournies ; mais il le fait d'une façon si complète, si impartiale et si lucide, que la conclusion est tout indiquée, sans même qu'il la formule. Dans l'état présent de nos connaissances, cette conclusion est négative. Et en effet, si l'on examine dans leur ensemble les preuves sur lesquelles s'appuie cette prétendue influence, on est étonné de les trouver si légères. C'est ainsi que, voyant apparaître, à une époque incertaine mais relativement moderne, dans les religions de Çiva et de Vishṇu, le sentiment nouveau de la *bhakti*, c'est-à-dire de la foi ou plutôt de la dévotion absolue, passionnée, à un dieu suprême érigée en mérite souverain et en unique moyen de salut, on ne s'est pas demandé si cette doctrine ne trouvait pas son explication dans l'évolution normale des religions hindoues, si le vieil et universel sentiment de la confiance en la divinité (la *çraddhâ* védique) n'a pas dû prendre naturellement cette forme chez des sectes arrivées à un certain monothéisme et qui voyaient leur dieu contesté par des sectes

rivales[1]. On s'en est emparé purement et simplement comme d'un fait chrétien, et on a décidé qu'il fallait y voir une copie du dogme paulinien de la foi. La théorie parfaitement indienne des *Avatâras* a dû subir des interprétations de même sorte, et la Bhagavadgîtâ a été réclamée comme un centon de l'Évangile ; si bien qu'à tout prendre, la religion officielle d'une grande partie de l'Inde n'aurait été, à un certain moment, qu'une sorte de christianisme déguisé, quelque chose d'analogue à ce qui s'est vu de nos jours chez les Taïpings de la Chine. Et quand on s'enquiert des traces qu'auraient dû laisser dans la littérature les communications qu'une influence pareille suppose, on est renvoyé à deux ou trois récits qui sont à peine des légendes et qui portent tous les caractères de fictions de remplissage, telle que la fantaisie dévote des brahmanes en a fabriqué à la douzaine. C'est évidemment trop peu pour soutenir une aussi grosse thèse. En pareille matière, les règles de la saine critique ne s'accommodent pas de faits simplement possibles ; elles en exigent de positifs.

Il est un point cependant où un contact entre les religions de l'Inde et la tradition chrétienne est incontestable : les ressemblances qu'on observe entre l'histoire de Kṛishṇa et celle de Jésus. Après le savant mémoire de M. A. Weber sur la *Kṛishṇajanmâshṭamî*, on ne saurait douter qu'il n'y ait là de part et d'autre un ensemble de récits communs. M. M. n'a pas cru devoir toucher à ce côté de la question, et c'est le seul reproche que j'aie à lui faire. En effet, c'est ici seulement que nous nous trouvons en présence de faits positifs, sur lesquels la [276] critique ait prise, et, s'il était démontré que les éléments de la vie de Kṛishṇa sont des emprunts faits à l'Évangile, toute la question de l'influence chrétienne sur les religions et sur la littérature de l'Inde changerait de face. Cette démonstration est-elle faite ? Je ne le pense pas. M. Weber, qui a soutenu l'affirmative avec une science qu'on ne saurait assez admirer, ne paraît pas s'être assez souvenu que ces récits répondent aux éléments les plus manifestement légendaires de la vie du Christ, et qu'il n'est peut-être pas un seul Θεὸς Σωτήρ, ou simplement Ἀλεξίκακος, dans la biographie duquel on ne les retrouve plus ou moins. Le savant professeur de Berlin croit-il à la réalité historique de l'adoration des

1. Le même sentiment a certainement joué un grand rôle dans les religions d'Adonis, de Sérapis, de Mithra, etc. Le XIe livre des Métamorphoses d'Apulée en est plein. S'ensuit-il que tout cela soit chrétien ?

Mages, du massacre des Innocents, de la fuite en Égypte, etc. ? Et dans le cas contraire, est-il en mesure de prouver que ces traditions se sont formées pour la première fois en Judée, autour du nom de Jésus de Nazareth ? Je sais qu'il s'est débité à ce sujet beaucoup de non-sens ; mais la critique indépendante n'a pas à s'occuper de ces excentricités simplement irrévérentes. En présence de ces récits, elle sent qu'elle touche à un vieux fond mythique devant lequel la question d'un emprunt direct se complique et tend à disparaître.

Il ne nous reste plus, en remerciant M. M., qu'à souhaiter à son gracieux recueil un très grand nombre de lecteurs, sûrs que nous sommes d'avance, que tout homme lettré, pour peu qu'il aime suivre à travers les âges et chez les divers peuples les grandes lignes de la pensée humaine, ne manquera pas d'y trouver du plaisir et du profit.

Monier Williams. **Indian Wisdom** or Examples of the Religious, Philosophical and Ethical doctrines of the Hindûs: with a brief history of the chief departments of sanskṛit literature and some account of the past and present condition of India, moral and intellectual. London, Allen and Co, 1875. In-8°, xlviij-542 p.

(*Revue critique*, 27 novembre 1875.)

[337] M. Monier Williams caractérise lui-même sa publication dans les termes suivants : « Le présent volume a pour objet de répondre à un besoin dont j'ai pu reconnaître l'existence, à une question qui m'a été souvent adressée dans le cours de mon professorat : Y a-t-il un livre qui donne une bonne idée générale du caractère et du contenu de la littérature sanscrite ? — Il est destiné en outre à mettre tout Anglais instruit en état, par le moyen de traductions et d'explications de morceaux de la littérature sacrée et philosophique de l'Inde, de pénétrer dans l'esprit, dans les habitudes de pensées, dans les coutumes du peuple hindou, et d'arriver à une connaissance correcte d'un système de croyances et de pratiques qui s'est maintenu pendant au moins 3.000 ans et qui

continue de former une des principales religions du monde non chrétien. Je me propose, dans ces leçons, de donner des exemples des plus remarquables enseignements religieux, philosophiques et moraux des anciens auteurs hindous, en les disposant de façon à former une suite régulière conformément aux époques successives de la littérature sanscrite. »

Ces explications, rapprochées de celles que renferme le titre, donnent en effet une idée fort juste de l'ouvrage. Ce n'est pas une histoire de la littérature, ni même une histoire des idées et des croyances; ce n'est pas non plus un simple manuel, ni un recueil de morceaux choisis, ni une suite d'études sur un certain nombre de points saillants. Mais c'est un peu tout cela. Il en est résulté peut-être pour le livre quelques légères disparates et un certain manque de proportion; mais ces défauts sont amplement compensés par la liberté d'allure qu'ils laissaient à l'auteur, et, à tout prendre, nous ne pensons pas qu'il y ait un autre ouvrage à l'usage du grand public offrant un aperçu général aussi satisfaisant et en somme aussi exact de la part qui revient à l'Inde dans l'histoire intellectuelle de l'humanité. Plus également complète que les chapitres correspondants du [338] livre de M. de Bohlen, moins sèche et moins érudite que les *Vorlesungen* de M. Weber, plus générale que l'*Ancient sanskrit literature* de M. Max Müller qui ne traite que de l'époque védique, la publication de M. W. est une œuvre de vulgarisation excellente, d'une lecture agréable et substantielle, et que le spécialiste lui-même ne consultera pas sans profit.

Dans une introduction destinée à orienter le lecteur, M. W. esquisse à grands traits la condition présente et passée de l'Inde. Il passe en revue les religions, les langues, les institutions et cherche à dégager de cet examen rétrospectif quelques leçons pour l'avenir. Les considérations dans lesquelles il entre au sujet des religions hindoues comparées au christianisme, bien que faites dans un esprit parfaitement libéral, paraîtront peut-être au lecteur du continent empreintes d'une saveur anglaise un peu trop prononcée. Nous sommes en ceci moins préoccupés du côté pratique que nos voisins; nous n'avons pas le tempérament aussi porté à la controverse et le vieux préjugé contre « les payens » a en général moins de prise sur notre public. On n'en goûtera pas moins cet exposé nourri de faits et plein d'aperçus intéressants. Le jugement réservé et même sévère que, ici et encore plus loin, M. W. a

porté du bouddhisme nous paraît en particulier d'une grande justesse. Il y a toujours du danger à formuler une opinion sommaire sur un ensemble de faits aussi complexe qu'une religion; nous nous permettrons cependant de dire qu'à notre avis, celle-ci a été trop vantée, et dans ses principes, et dans ses résultats. On l'a trop représentée comme une doctrine de liberté, comme une émancipation sociale et intellectuelle. On l'a assimilée à la Réforme, à la lutte de l'empire contre le sacerdoce, à d'autres choses encore, et en Allemagne, depuis quelque temps, on semble y chercher un précédent du *Kulturkampf*. Ce sont là des théories que les faits ne justifient guère. Pour nous, ce qu'il y a eu de vraiment noble et grand dans le bouddhisme, c'est, autant qu'il nous est donné de l'entrevoir, la personne du Buddha ; c'est sa charité vraiment humaine et sa conception d'une religion uniquement fondée sur la pureté morale. On n'en saurait douter, les bords du Gange ont vu alors se passer des scènes, ont entendu prononcer des paroles de mansuétude et d'amour vraiment dignes de la Galilée. Mais les reflets de cette première aurore ne doivent pas nous donner le change. Pour l'historien il y a dans une religion encore autre chose que le rêve d'une belle et grande âme : il est obligé de la prendre dans ses dogmes et dans ses institutions. Or que nous offre le bouddhisme à ce double point de vue? Le nihilisme en spéculation et le monachisme en pratique. Par l'un et par l'autre, il a dû agir, et il a agi en effet, à la façon d'un narcotique et d'un dissolvant. Aussi, dans tout ce qu'il nous a laissé, c'est à peine si nous pouvons entrevoir une période de véritable jeunesse, et toute son histoire ressemble à une longue décadence. Dans l'Inde même il paraît s'être éteint d'épuisement et il ne s'est perpétué au dehors que chez des races sans imagination et sans idéal.

Après ces considérations préliminaires M. W. entre dans le détail de son sujet : l'étude de l'esprit hindou, tel qu'il se révèle dans les principales œuvres de la littérature. Dans les 2 premières leçons, il passe rapidement en revue les écrits védiques. Les 5 suivantes sont consacrées à l'examen des systèmes [339] philosophiques. La littérature technique des *Vedâṅgas*, les écrits tant anciens que modernes qui traitent du rituel, de l'exégèse, de la grammaire, de l'astronomie, de la coutume et du droit forment la matière des 4 leçons suivantes ; 3 autres contiennent l'analyse des deux grands poèmes épiques ; enfin, dans la dernière, l'auteur examine successivement les productions de la poésie artificielle classée sous le

nom de *Kâvyas*, la littérature dramatique, les *Purâṇas*, les *Tantras*, la poésie gnomique et les recueils de contes et d'apologues.

Comme il fallait s'y attendre, M. W. n'a pas développé également toutes les parties de ce programme. Le désir de ne pas répéter ce qui a été dit et bien dit ailleurs, le caractère même de son livre qui excluait toute enquête trop spéciale, enfin l'abondance extraordinaire des matériaux l'obligeaient à se renfermer sur certains points dans des limites plus étroites. C'est ainsi que certaines branches de la littérature technique, par exemple les écrits relatifs à l'astronomie, aux mathématiques, à la médecine, ont été traités très sommairement, tandis que d'autres, tels que le Code de Manu, ont été l'objet de véritables monographies. Ces inégalités auraient pu être moindres ; mais puisque, dans une certaine mesure, elles étaient inévitables et que les préférences de l'auteur ont en somme porté sur l'essentiel, nous les admettons volontiers, et nous ne ferons de ce chef à M. W. qu'un seul reproche : la place qu'il a faite à la littérature védique (47 pages) est décidément insuffisante.

Par contre, nous citerons comme morceaux particulièrement réussis les analyses du Mahâbhârata, du Râmâyaṇa, du Code de Manu et surtout l'exposé des systèmes philosophiques, la partie la plus remarquable du livre et celle où l'auteur a le plus mis du sien. Le premier, que nous sachions, M. W. a essayé, avant de s'engager dans l'examen des diverses écoles, de recueillir les doctrines qui leur sont communes à toutes, et d'esquisser ainsi une sorte de philosophie hindoue générale. L'idée en elle-même était certainement heureuse. Mais, dans l'exécution, elle exigeait des précautions et des développements spéciaux dont M. W. s'est peut-être trop dispensé, et cela au risque d'exposer un lecteur peu préparé à toutes sortes d'équivoques et de malentendus. Ainsi il est parfaitement exact que la doctrine de la conséquence, ou du « lien » de nos actes, celle de la transmigration, de la destinée, de la délivrance finale sont communes à toutes ou à presque toutes les écoles. Les termes qui correspondent à ces notions sont une sorte de monnaie dont la valeur subit des variations locales, mais qui a cours sur tous les marchés du pays. Mais en est-il de même de l'éternité des âmes, de l'éternité de la matière et de la doctrine quasi-hégélienne que l'esprit n'arrive à la connaissance que dans un corps ? Est-il vrai qu'à ces questions comprises dans le sens qu'elles ont pour nous d'après toutes les habitudes et traditions de la langue philosophique de l'Occident,

les sectes hindoues fassent la même réponse ? Et si le lecteur doit d'abord les traduire dans la langue technique de l'Inde, ne faut-il pas qu'il soit déjà initié à sa philosophie ? M. W. remarque lui-même que notre notion de la matière n'a pas d'équivalent exact en sanscrit. Le fait est que toutes les écoles hindoues ignorent la création *ex nihilo*, qu'il s'agisse du monde matériel ou du monde spirituel. Mais, passé ce point, [340] leurs solutions du problème ontologique sont aussi divergentes que celles qu'on trouve chez tout autre peuple, et il suffit de parcourir l'exposé de M. W. pour se convaincre qu'elles vont en effet de l'extrême idéalisme jusqu'au matérialisme le plus brutal.

Comme méthode d'exposition, M. W. a choisi avec raison la plus directe : il analyse et cite le plus possible. Un grand nombre des passages extraits sont traduits en vers blancs d'une très belle facture. Aussi plusieurs chapitres du livre forment-ils un digne pendant au recueil de M. J. Muir que nous annoncions récemment. Des notes abondantes placées au bas des pages renvoient le lecteur aux ouvrages où il trouvera des informations plus complètes, ainsi qu'aux éditions et traductions faites jusqu'ici des principales œuvres de la littérature sanscrite. Dans le choix de ces dernières indications toutefois, il y a un peu d'arbitraire. Tantôt l'auteur semble exclure les éditions qui ne donnent que le texte, tantôt il les admet : il en agit de même avec les traductions dans une langue autre que la sienne, et sans qu'on voie toujours bien pourquoi. Ainsi p. 161 il ne fait pas mention du *Ṛigveda-Prâtiçâkhya* de M. Régnier, ni p. 211 de l'*Âpastamba-Dharmasûtra* de M. Bühler, le seul texte que nous ayons de cette classe d'écrits. Ce sont là des inconséquences : l'omission du *Taittirîya-Prâtiçâkhya* de M. Whitney, p. 116, paraît être plutôt le fait d'un oubli.

M. W. annonce sur sa 1re page qu'il suivra dans son exposé l'ordre des époques « successives de la littérature sanscrite ». Il est à regretter qu'il ne se soit pas expliqué en même temps sur ce qu'il faut entendre par là. Un lecteur inexpérimenté pourrait croire en effet que le livre, dans son ensemble, reproduit un ordre historique, tandis qu'en réalité il ne reproduit que la classification systématique dont la littérature sanscrite a été de bonne heure l'objet. Or celle-ci est avant tout descriptive et n'a qu'exceptionnellement une valeur chronologique. Ses divisions correspondent à des classes d'écrits, rarement à des époques. C'est ainsi, pour prendre une des plus tranchées de ces divisions, qu'on a composé

des *sûtras* peut-être 5 siècles et plus avant notre ère et que, 10 siècles après cette ère, on en composait encore. Il y a donc une classe d'écrits appelés sûtras, il n'y a pas à proprement parler une « époque des sûtras ». Ce n'est pas que dans ces classes on ne puisse découvrir une certaine succession, ni même qu'en passant de l'une à l'autre on n'arrive à distinguer des œuvres plus anciennes et d'autres plus modernes. Mais que d'incertitude dans la plupart de ces déterminations et combien de lacunes ! Que faire de ces nombreux écrits qui ont eu pour véritable auteur l'école ou la secte dont ils contenaient la doctrine, qui se citent tous les uns les autres, et dont la composition a duré pour ainsi dire tout le temps qu'ils ont été en faveur ? Non seulement pour une bonne partie de cette littérature nous n'avons pas de dates précises, mais les déterminations relatives même nous font défaut et, là où celles-ci manquent, il y a bien encore des problèmes historiques, il n'y a pas, à proprement parler, d'histoire.

M. W. n'a certainement pas méconnu ces difficultés ; il les a même indiquées plusieurs fois chemin faisant ; mais il n'en a pas assez prévenu le lecteur. D'autre part il est juste de reconnaître qu'il a mis à profit, autant que le comportait le [341] caractère élémentaire de son livre, tout ce qui pouvait introduire un peu d'ordre dans cette confusion. Il l'a fait avec prudence, évitant de soulever des questions insolubles et se défiant des nouveautés en un sujet où il est plus facile d'ébranler les opinions reçues que d'en établir de meilleures. Sa critique en général est conservatrice : dans certains cas toutefois elle l'est avec excès, par exemple quand il place la rédaction du Code de Manu 5 siècles avant l'ère chrétienne.

Sa principale raison pour admettre une date aussi reculée paraît avoir été le caractère archaïque que présentent en général les données de cet ouvrage. Et en effet, à ne juger que d'après le contenu, on est tenté de regarder le livre comme très ancien. Il suffit pour cela d'éliminer, comme autant d'additions faites après coup, certains éléments qui trahissent une origine plus moderne (mention des Chinois, des Grecs, de l'écriture, la théorie complète des *yugas* et des *manvantaras*, les passages à tendance encyclopédique, etc., etc.), opération toujours permise à priori quand il s'agit d'un ouvrage sanscrit. Mais, depuis que la littérature vraiment ancienne de l'Inde est mieux connue, on a pu s'apercevoir que la position du Code de Manu par rapport à cette littérature est

bien différente de celles d'autres ouvrages qui ont eu également à subir des additions et de bien plus considérables, le Mahâbhârata par exemple, dont la masse a, de ce chef, peut-être décuplé. En effet, la littérature védique, laquelle *dès l'origine* est toute sacerdotale, est remplie d'allusions à une poésie héroïque et profane. Quelle était au juste cette poésie ? Nous n'en savons rien ; mais nous ne pouvons pas douter que le grand poème épique n'en soit le dernier écho et qu'après bien des transformations, les diverses branches de la légende nationale ne soient venues se réunir dans cette immense encyclopédie[1]. La question d'origine est donc ici essentiellement indéterminée. On discutera l'âge de certaines additions, on cherchera à distinguer les remaniements successifs : mais à quelqu'époque qu'on remonte, il y aura dans la littérature une place pour une œuvre plus ou moins semblable.

Le cas est tout autre pour le Code de Manu. Il n'en est fait mention nulle part ; aucune œuvre ancienne ne le suppose ; sa place est prise au contraire par une littérature bien plus authentique, et c'est à celle-ci sans doute que se rapportent les expressions si fréquentes de *çâstram*, *çâstrâṇi*, quand elles ne désignent pas simplement « la loi, les ordonnances » d'une façon toute générale. Du moins ne les trouve-t-on pas associées au nom de Manu. Sur Manu lui-même, les renseignements, les légendes abondent : tantôt il n'y en a qu'un, tantôt ils sont plusieurs ; de bonne heure on lui attribue plusieurs hymnes du Ṛig-Veda ; il est le père et le premier législateur des hommes et, en cette qualité, on fait remonter [342] à lui certains rites, certaines institutions ; on cite de lui des ordonnances, des décisions détachées ; des *çlokas*, des vers mnémoniques courent sous son nom ; mais nulle part il ne figure comme l'auteur d'un Code. Un ouvrage sur la même matière, le *Dharmasûtra* d'Âpastamba, de date indéterminée, mais certainement postérieur de beaucoup au ve siècle av. J.-C., et qui cite ses autorités presque à chaque page, nomme Manu 2 fois : II, 14, 11 où est rappelée une légende de la *Taittirîya-Saṃhitâ* qui le montre donnant, comme père de famille, le premier exemple de la loi

1. Les renseignements sur la façon dont le Mahâbhârata s'est transmis, sont très rares. En voici un qui se rapporte au xe siècle. Une chronique des rois d'Anhillavâḍa dans le Gujarat, le *Dvaidsharâya* (xiie siècle) raconte que le jeune prince Châmand Râjâ se plaisait à se rendre dans le temple de Rudra à Siddhapur, où les anciens se rassemblaient, afin qu'il pût y entendre le Mahâbhârata. *Indian Antiquary*, IV, 110. Ainsi, encore à cette époque, on ne le lisait guère.

d'héritage, et II, 16, 1 où lui est attribuée l'institution des offrandes funèbres. Ailleurs, I, 14, 13 et 25 ; I, 19, 13-16 ; II, 4, 14, des stances qui font partie de notre texte de Manu sont citées sans autre mention que « on dit », « il est dit dans un Purâṇa ». Tout cela ne s'accorde guère avec l'existence d'un code de Manu 5 siècles avant notre ère. Il y a plus : on peut affirmer que la présence, à cette date et sous ce nom vénéré entre tous, d'un livre pareil embrassant l'encyclopédie entière du droit et de la coutume, rendrait toute l'ancienne littérature juridique à peu près inexplicable. Cette littérature écrite en *sûtras*, et dont nous n'avons que des débris, est elle-même très probablement de beaucoup postérieure à la date que M. W. revendique pour Manu. Mais elle est authentique, ses œuvres appartiennent à des écoles connues et relèvent d'œuvres antérieures également connues ; ses auteurs enfin sont des personnages historiques, des hommes qui ont vécu et enseigné. En face d'elle le Code de Manu ouvre la longue série de ces compositions apocryphes et pseudonymes, sans attache dans le passé, et dont l'unique objet semble avoir été de réduire en matière de littérature courante les vieilles traditions brahmaniques.

Pour atténuer le caractère apocryphe du livre, on a essayé, il est vrai, de le rattacher directement à une école védique. On a transformé le Code de Manu en Code des Mânavas, en le donnant pour une rédaction poétique des sûtras de l'école qui a porté ce nom. Cette explication nous paraît peu probable, en raison même du caractère éclectique du Code et, en tous les cas, elle n'avancerait guère la thèse de M. W. Tout ce que nous savons des *Mânava-sûtras*, c'est que la partie relative au rituel a été commentée par Kumârila Bhaṭṭa au VIIe siècle, et il n'est pas certain du tout qu'ils aient aussi traité du droit et des coutumes. Nous ignorons du reste la nature précise du rapport qui les rattache au nom de Manu. Mais si ce rapport devait être aussi explicite que celui qui a valu son titre au Code, si ces sûtras eux-mêmes étaient par conséquent apocryphes à priori, nous n'hésiterions pas à voir dans ce fait exceptionnel parmi cette classe d'écrits, un argument décisif contre leur antiquité. En résumé, nous estimons que la date proposée pour le Code de Manu par M. W. est insoutenable et que, dans l'état actuel de nos connaissances, toute détermination précise à ce sujet est prématurée. On a parlé des premiers siècles de notre ère, et il se peut qu'on soit tombé juste. Les premiers écrivains qui le citent d'une façon certaine paraissent être jusqu'ici les Mimansistes.

L'usage peu critique qu'on fait souvent de ce livre célèbre, particulièrement dans des ouvrages de droit comparé, doit nous servir d'excuse pour cette longue [343] discussion. Nous serons plus brefs dans l'indication de quelques inexactitudes de détail qui ont échappé à M. W. et qu'il aura sans doute l'occasion de corriger dans une prochaine édition. — P. 19 : il est peu probable que les 7 chevaux de Sûrya aient désigné les 7 jours de la semaine que les Hindous ne paraissent avoir connus qu'assez tard. — P. 23. L'hymne cité est au *dernier* livre du Ṛig-Veda — P. 28. Le *Tâṇḍya* et le *Prauḍha* ou *Pañcaviṃça-brâhmaṇa* sont un seul et même ouvrage. — P. 31. La classification des sacrifices donnée en note est inexacte au point de vue hindou et insuffisante au nôtre. — P. 35 et 182. L'opinion émise dans l'Aitareya-brâhmaṇa que le soleil ne descend en réalité jamais sous l'horizon, mais que jour et nuit il va et vient au-dessus de nos têtes en nous présentant successivement ses deux faces, l'une brillante et l'autre obscure, est une explication grossière et enfantine qui ne fait nullement honneur à ceux qui l'ont imaginée, fût-ce « 2000 ans avant Copernic ». — Ibid. L'explication d'*Upanishad* par « ce qui gît sous la (surface), un mystère » n'est pas probable : dans un livre élémentaire, il eût fallu indiquer au moins qu'il y en a une autre. La même observation s'applique à l'étymologie d'*ârya* rapprochée de *arare* p. 234. — P. 37. « Les *Âraṇyakas* sont si obscurs et empreints d'une majesté si auguste, qu'il n'était permis de les lire que dans les solitudes des forêts. » Je ne comprends pas ce que M. W. veut dire par là. — P. 38. La *Taittirîya Upanishad* fait partie de l'*Âraṇyaka* et non de la *Saṃhitâ*. — P. 49. En faisant de Zoroastre le contemporain du Buddha, de Pythagore et de Confucius, il eût été convenable de prévenir que c'est là une opinion de minorité. — P. 158. La règle générale que plus un *sûtra* est vieux, plus il est concis, est certainement inexacte, même avec les restrictions dont M. W. l'entoure. La concision des Sûtras est très artificielle; on n'a pas dû y arriver du premier coup, et nous assistons au développement graduel de ce style dans certaines parties des Brâhmaṇas. D'ailleurs la règle de M. W. est en contradiction avec la priorité qu'il assigne lui-même aux *Kalpa-sûtras ;* ceux-ci sont bien moins concis que ceux de Pâṇini et que les Sûtras philosophiques. Les Sûtras bouddhiques n'ont rien à faire ici. — P. 159. Le mot *râjanya* est employé encore ailleurs pour désigner les kshatriyas ; c'est le terme usuel dans les Brâhmaṇas. — P. 160. La classe des écrits qualifiés de *Çikshâ* est

bien plus nombreuse ; on en connaît déjà plus d'une douzaine. — P. 182. La légende des 27 *Nakshatras*, filles de Daksha et épouses de Soma, n'est pas particulière à la « later mythology » ; elle est védique. Cf. par ex. *T. S.* II, 3, 5, 1. — P. 183. Il y a longtemps que M. Whitney ne défend plus l'opinion de Biot d'après laquelle les Nakshatras auraient été empruntés aux Chinois et, dans ces derniers temps, il l'a formellement combattue : *Linguistic and Oriental Studies*, II, 385. — P. 185 et 542. Âryabhaṭa n'est l'auteur que d'un seul ouvrage, l'*Âryabhaṭîya ;* les deux autres titres désignent des subdivisions. La tradition hindoue ne sait rien d'un auteur de ce nom qui aurait vécu au IIIe siècle.

Vâmana's Lehrbuch der Poetik. Zum ersten male herausgegeben von Dr Carl CAPPELLER. Jena, Hermann Dufft, 1875, XI-87 p. in-8°.

(*Revue critique*, 22 janvier 1876.)

[57] Dans les traités hindous d'*Alaṃkâra*, c'est-à-dire de rhétorique et de poétique, la doctrine est d'ordinaire ce qui nous intéresse le moins. Il suffit d'en parcourir quelques pages pour se convaincre que ce peuple est resté inférieur à lui-même, quand il a entrepris de formuler théoriquement son expérience littéraire. Non seulement on ne trouve chez lui rien qui rappelle, ne fût-ce que de loin, l'esthétique platonicienne ou les enquêtes historiques d'Aristote ; mais même dans les détails en apparence plus humbles, comme la classification des genres et l'analyse des procédés de style, il est resté bien loin des Grecs dont les théories ont conservé, jusque dans l'extrême décadence, l'empreinte d'une philosophie plus profonde. Ce n'est pas que, dans l'œuvre des rhéteurs hindous, on ne trouve les qualités ordinaires de la race : ils sont laborieux, ingénieux, subtils ; ils abondent en remarques fines ; ils divisent

et subdivisent à l'infini, et souvent leurs préceptes valent mieux que le goût de leur époque. Mais ils semblent n'avoir aucun souci de principes généraux. C'est à peine s'ils ont l'air de se douter qu'en traitant par exemple des passions, ils sont sur le terrain de la philosophie morale, et que la théorie des procédés du discours relève de celle des procédés de l'esprit. S'ils font des emprunts à une science voisine, c'est à la grammaire et à la lexicographie. Rarement on a poussé plus loin le dédain de l'observation, l'abus du manuel et de la recette. Enfin, leur conception de la poésie est singulièrement mesquine : elle n'est guère autre chose à leurs yeux qu'un jeu d'esprit, un amusement délicat. Aussi leurs élucubrations nous paraissent-elles monotones, fastidieuses et absolument stériles.

Mais ces mêmes rhéteurs appuient leurs préceptes d'un grand nombre d'exemples, qu'ils fabriquent souvent eux-mêmes, mais que, souvent aussi, ils empruntent aux écrivains qui les ont précédés. Par là, leurs traités, si insignifiants au fond, peuvent servir à la critique des textes et deviennent précieux pour la reconstruction de l'histoire littéraire. Dans la pénurie de données chronologiques positives où nous sommes réduits pour l'Inde, le [58] simple fait que tel écrivain est cité par tel autre, est toujours un renseignement bien venu. On arrive ainsi à établir des séries de noms d'auteurs et de titres d'ouvrages qui finiront peut-être un jour par former un réseau chronologique suffisamment complet[1]. Aussi depuis 1827 où parurent les *Select Specimens of the Theatre of the Hindus* de H. H. Wilson, les théories des rhéteurs n'ont-elles plus été l'objet d'un travail d'ensemble. Comme documents bibliographiques et historiques, au contraire, leurs écrits n'ont jamais cessé d'être estimés à leur valeur et, dans ces vingt dernières années surtout, ils ont été exploités avec fruit. Il suffit de rappeler à ce sujet, les travaux de MM. Hall et Aufrecht. La publication des textes mêmes a marché plus lentement. Les ouvrages d'*Alaṃkâra* sortis de presses indigènes sont, il est vrai, passablement nombreux. Mais les éditeurs hindous qui visaient principalement à produire des manuels destinés à l'enseignement, n'ont pas toujours choisi les textes les plus intéressants pour nous, c'est-à-dire les plus

1. L'établissement de ces séries n'est du reste pas une besogne aussi simple qu'elle en a l'air. La plupart du temps les citations sont faites sans indication des sources et il reste à les identifier. Il faut tenir compte aussi des interpolations toujours possibles, des attributions erronées, des homonymies, etc.

anciens. C'est par des Européens, ou sous leur direction, que des éditions plus ou moins critiques ont été faites dans l'Inde du *Kâvyâdarça* de Daṇḍin, du *Kâvyaprakâça* de Mammaṭa, du *Daçarûpa*, du *Sâhityadarpaṇa*. Une traduction anglaise de ce dernier ouvrage n'a pas été achevée. A ces publications, il faut ajouter maintenant l'œuvre de Vâmana, mise au jour par M. Cappeller, une des plus anciennes, peut-être la meilleure dont nous ayons connaissance jusqu'ici, et la première qui ait été éditée en Europe.

La tradition fait de Vâmana le disciple du *muni* Bharata, c'est-à-dire qu'elle le place par-delà toute histoire, en pleine époque mythique. En réalité, il paraît avoir été contemporain de la première croisade et, peut-être, a-t-il vu dans son enfance les cavaliers de Mahmoud le Gaznévide poussant leurs razzias jusqu'aux bords du Gange. Il mentionne, en effet, le poète Kavirâja, et il est cité à son tour dans le *Kâvyaprakâça* de Mammaṭa. Bien que l'âge de ces deux écrivains ne soit pas encore déterminé d'une façon tout à fait précise, ces indications (en admettant toutefois, ce qui est très probable, que le Kavirâja mentionné dans le traité soit bien l'auteur du *Râghavapâṇḍavîya*) donnent pour l'époque de Vâmana des limites assez rapprochées. M. C. propose de le placer au XIIe siècle : peut-être convient-il, toutefois, de le reculer encore un peu plus haut, au XIe. En effet, d'un côté, Kavirâja, qui parle de Muñja, roi de Dharâ, comme étant mort, ne saurait avoir écrit avant la fin du Xe siècle. D'autre part nous n'avons pas de raisons de rejeter la tradition rapportée par M. Hall (*Vâsavadattâ*, *Préf.*, p. 55) d'après laquelle Mammaṭa aurait été un peu antérieur à Çrî Harsha, l'auteur du *Naishadhîya* : or, celui-ci, d'après les [59] recherches de M. Bühler (*Ind. Ant.* I, 30 et *Report on Sanscrit MSS.* 1874-75, p. 8), a écrit dans la deuxième moitié du XIIe siècle. Enfin si, comme M. C. incline à le croire, Vâmana le rhéteur est le même que le grammairien de ce nom qui a composé la *Kâçikâvṛitti*, ce serait une raison de plus de le reporter un peu plus haut ; car Vopadeva, qui est du milieu du XIIe siècle, a connu au moins deux commentateurs de la *Kâçikâvṛitti* (Westergaard, *Radices*, *Préf.*, p. II).

L'ouvrage de Vâmana n'est pas un manuel général de Poétique. Il ne traite de l'*Alaṃkâra* que dans le sens restreint du mot, c'est-à-dire qu'il se renferme dans l'exposition des règles du style orné. Il est écrit en *sûtras* d'une bonne facture, auxquels l'auteur

lui-même a ajouté un commentaire rédigé avec beaucoup de clarté, et se divise en 5 sections comprenant ensemble 12 chapitres. Comme M. C. n'a joint à son texte ni traduction ni analyse, je crois devoir en indiquer rapidement le contenu.

I. Le caractère distinctif du *kâvya* ou de l'œuvre poétique est la beauté du style, laquelle résulte de l'observation des règles. Il a pour but de plaire et d'illustrer son auteur.

II. Il y a des poètes d'appétit délicat; il en est d'autres qui avalent (le grain) avec la paille : les préceptes ne sont pas faits pour ceux-ci; car la graine de kataka peut bien purifier l'eau, mais non la fange. L'âme du *kâvya* est le style (*rîti*) ou l'arrangement des mots. Il y a trois sortes de styles, dénommées d'après les pays où elles prévalent : le style *Vaidarbha* (au sud du Vindhya occidental), qui réunit toutes les qualités ; le style *Gauḍa* ou bengalais, qui a de la force et de l'éclat, mais que l'abus des expressions composées rend dur et hérissé; enfin le style *Pâñcâla* (entre Gange et Yamunâ), simple et doux, mais lâche et d'allure antique. Le premier seul est recommandable : les deux autres doivent être absolument évités ; car ce n'est pas avec des fils de chanvre qu'on peut tisser une étoffe variée.

III. Un *kâvya* suppose trois sortes de conditions ou de connaissances nécessaires (*aṅga*) : 1° le monde animé et inanimé qui en fournit le sujet; 2° un certain nombre de sciences : la grammaire, le vocabulaire, la prosodie, la danse, la musique et la peinture, l'érotique, la politique; 3° sous la rubrique *Divers* : l'étude des poètes, les exercices de composition, la docilité envers les maîtres, la réflexion dans le choix des mots, la netteté dans la conception qui est le germe d'où se développe la faculté poétique (*scribendi recte sapere est et principium et fons*), la méditation pour laquelle on recommande la solitude et les trois dernières heures de la nuit. — Un kâvya est en prose ou en vers. Il forme une composition suivie ou consiste en fragments détachés. Parmi les compositions les 10 variétés du drame tiennent le premier rang, car seul le drame présente une peinture complète : le genre narratif, malgré le titre de *mahâkâvya*, réservé à lui seul, ne vient qu'en deuxième ligne.

IV. Une expression est vicieuse, quand elle est incorrecte, désagréable à l'oreille, vulgaire, exclusivement technique, quand elle n'ajoute rien au [60] sens, qu'elle est employée conformément à l'étymologie, mais contrairement à l'usage, qu'elle est énigmatique;

quand, admettant plusieurs significations, elle est prise dans un sens inusité ; quand elle blesse directement ou indirectement les convenances ; enfin quand elle n'est pas immédiatement intelligible. Vâmana a soin d'ajouter que ces deux derniers défauts ne sont pas plus excusables dans les phrases que dans les mots ; mais il ne faudrait pas juger de ses idées à cet égard d'après les nôtres. En pratique il est loin d'être un adversaire décidé du phœbus, et si, à l'endroit des expressions indécentes, quelques-uns de ses scrupules rappellent ceux de la comtesse d'Escarbagnas, il n'est, par contre, rien moins que prude dans le choix de ses exemples.

V. Une phrase est vicieuse, quand les règles de la versification ou du *sandhi* y sont violées, quand elle est malséante et grossière, quand elle renferme une contradiction, une tautologie, une amphibologie, une inconvenance dans les termes, une erreur matérielle ou théorique.

VI. Ce qui fait, au contraire, la beauté d'un *kâvya*, ce sont les qualités (*guṇa*) et les figures ou ornements (*alaṃkâra*). Celles-ci sont surtout efficaces, mais les premières sont nécessaires. Les unes et les autres sont de deux sortes, selon qu'elles portent sur les mots ou sur le sens. Les qualités qui se rapportent aux mots ou plus exactement, à l'arrangement des mots (*çabdaguṇa*), sont la force et son opposé la grâce, selon que la construction est plus serrée ou plus lâche ; la fluidité, la conséquence, l'agrément, qui consiste surtout dans l'usage modéré des expressions composées ; la douceur, la pompe ou l'eurythmie (quand les mots ont l'air d'exécuter une danse), la clarté, l'éclat : le style ancien manquait d'éclat.

VII. A ces qualités correspondent, avec une symétrie plus spécieuse que réelle, les qualités qui se rapportent au sens (*arthaguṇa*) et que Vâmana, non sans forcer un peu les acceptions, désigne par les mêmes termes. Ceux-ci deviennent alors : la grandeur, la précision ou la propriété, l'exact enchaînement de la pensée, la conséquence, la variété, l'euphémisme, la politesse, la clarté, la véhémence ou le pathétique.

VIII. Les figures de mots (*çabdâlaṃkâra*) sont le *yamaka* ou la rime et l'*anuprâsa* ou l'assonance. Le yamaka consiste dans le retour à des places diverses, mais toujours symétriquement déterminées dans le distique, d'une ou de plusieurs syllabes répétées dans le même ordre et formant chaque fois un sens différent. On en distingue plusieurs variétés d'après la coupe plus ou moins compliquée suivant laquelle les syllabes s'associent ou se divisent.

La perfection consiste dans le jeu de mots. L'anuprâsa ne comporte pas les mêmes restrictions, et consiste simplement dans le retour des mêmes sons.

IX. Les figures de sens (*arthâlaṃkâra*) procèdent toutes de la comparaison. Celle-ci porte sur un mot ou sur une phrase ; elle est motivée ou seulement indiquée. Les défauts que Vâmana énumère se ramènent tous [61] au choix impropre, soit du terme de comparaison lui-même, soit des mots qui l'expriment.

X. De la comparaison procèdent la similitude, la métaphore, l'allusion, les expressions figurées et imagées de toutes sortes. Le rapprochement qui sert de base à ces diverses façons de parler, peut s'exprimer par la négation, par le doute, par l'exception, par une contradiction apparente ; il exagère, il rabaisse, il va du même au même, il est réciproque, il prend la forme de l'exemple ou de l'ironie. Une image en suggère une autre, et il se produit ainsi des figures composées. Cette analyse, qui est poussée très loin, est ce qui, chez Vâmana, rappelle le plus certaines parties de la rhétorique des Grecs.

XI contient diverses règles générales : ne pas répéter le même mot, ne pas faire entrer des vers entiers dans un morceau de prose, ne pas commencer un *pâda* par une particule, ne pas faire coïncider la fin de la phrase avec celle de l'hémistiche, éviter l'emploi de composés déterminatifs qu'on pourrait prendre pour des composés possessifs et réciproquement, n'admettre les termes de la langue vulgaire (*deçabhâshâpada*) et les expressions qui remplacent le mot propre par une définition (*lakshaṇaçabda*), qu'autant qu'ils sont sanctionnés par l'usage des poètes. Quelques autres règles de ce chapitre appartiennent plutôt à la grammaire qu'à la rhétorique.

XII discute un certain nombre de mots et de locutions et rentre tout à fait dans la lexicographie.

L'édition de M. C. est un travail consciencieux et qui fait le plus grand honneur au professeur de Iéna. Son texte, établi d'après trois manuscrits, dont les variantes sont données au bas des pages, est lisible d'un bout à l'autre, et il n'est resté qu'un petit nombre de passages qui, par leur obscurité, fassent soupçonner quelque corruption. L'ouvrage se termine par un double Index. Le premier est une table analytique des matières en sanscrit, dont l'utilité nous paraît assez problématique. Nous aurions préféré un index alphabétique des sûtras avec une bonne analyse de leur contenu. Les expressions isolées sur lesquelles Vâmana a fait des remarques

auraient pu former un petit index à part, ou être versées sans inconvénient dans l'index suivant. Ce dernier, par contre, est excellent. Il contient, par ordre alphabétique, les commencements de toutes les citations, vers et prose, dont le traité de Vâmana est parsemé. Le seul reproche que nous ayons à faire à M. C., c'est de n'avoir pas osé être tout à fait complet. Ainsi, les exemples de p. 10, l. 24; 26, 5 et 7; 42, 12; 44, 21 et 25; 45, 22, etc., auraient pu être enregistrés à l'Index au même titre que d'autres qui y figurent sans être plus significatifs. L'omission de la stance qui se lit p. 53, l. 19 est plus grave. Le vers donné en note, p. 57, aurait dû être admis comme l'a été celui de la p. 51. Enfin, de certains groupes de vers qui sont, non pas des exemples mais des préceptes ou des récapitulations de préceptes, M. C. ne mentionne d'ordinaire à l'index que la première stance : celle qui se lit p. 30, l. 6, n'y figure pas du tout.

[62] Des exemples cités, M. C. a ramené un bon nombre à leur sources; mais, de ce chef, il reste encore beaucoup à faire. Ainsi celui de la p. 16, l. 3, est tiré du *Kumârasaṃbhava* I, 37; celui de la p. 62, l. 9, est attribué à Amarû par la *Paddhati* de Çârṅgadhara (Aufrecht, ap. *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, XXVII, 7). Du reste, contrairement à la supposition de M. C., parmi les titres d'ouvrages et les noms d'auteurs mentionnés par Vâmana, il ne s'en trouve pas qui ne soient déjà connus d'ailleurs. Le *Hariprabodha* un poème, la *Nâmamâlâ* un vocabulaire, Viçakhila, auteur qui a écrit sur l'art musical, ont déjà été signalés par M. Aufrecht (*Z. d. D. M. G.*, XXVIII, 106, 114, 116, 118) : la *Nâmamâlâ* se trouve même chez Colebrooke (*Essays*, II, 19, éd. Cowell)[1].

L'exécution matérielle du livre est parfaite. Le type nâgarî, surtout celui dont on s'est servi pour le commentaire, est très pur et la correction ne laisse que peu de chose à désirer. Le relevé suivant ne contient guère que des erreurs vénielles, des accidents de presse plutôt que de véritables fautes : p. 4, l. 4, lire *bhidyate ;* 16, 9, *utsṛijya;* 17, 19, *ayam;* 27, 16, *pṛithak;* 28, 2, *vyavahṛitiḥ;* 31, 2, *punas;* 36, 19, *yathâ;* 38, 17, *valanam;* 39, 24, *kutaḥ;* 41, 15, *muṇḍita* (?) ; 48, 13, *syât;* 49, 17, *asâdṛiçya;* 51, 9, *çuddheshu;* 55, 23, *çuddhâ;* 56, 11, il faut probablement ajouter *udâharaṇam* et 66, 21, lire *jâdishu*.

1. Il y a eu du reste plusieurs ouvrages ou portions d'ouvrages sous ce titre : on le trouve associé aux noms de Dhanañjaya, d'Hemacandra, etc.

H. Grassmann, **Woerterbuch zum Rig-Veda**. Leipzig, F. B. Brockhaus. 1873-1875, VIII-885 p. gr. in-8°.

(*Revue critique*, 12 février 1876.)

[105] Bien que la publication du Glossaire de M. Grassmann n'ait pas été aussi rapide qu'elle promettait de l'être et qu'elle ait exigé à peu près trois fois le temps fixé au début, personne ne voudra en faire un reproche ni à l'auteur, ni à l'éditeur de ce remarquable ouvrage. Dans les conditions actuelles de l'interprétation védique, quelles que soient l'étendue et la solidité des recherches préparatoires, il ne saurait guère être longtemps question d'un manuscrit arrêté une fois pour toutes et qu'il ne reste plus qu'à faire passer par la presse. Le sol sur lequel on édifie est trop mouvant, pour qu'une tâche de quelque durée s'y puisse ainsi achever sans retouches ni reprises en sous-œuvre. Nous ne sommes pas initié à la marche du travail de M. Gr. ; mais nous supposons qu'il a dû, lui aussi, subir la loi commune et profiter, chemin faisant, de l'imprévu de chaque jour. Du moins son ouvrage, tout homogène qu'il soit, nous semble-t-il porter en lui la preuve que l'auteur a travaillé consciencieusement, jusqu'à la dernière heure, à le rectifier et à le compléter. Si on compte en outre que, grâce à une disposition un peu compliquée, mais très ingénieuse, ce livre représente en contenu près du double de son volume, on conviendra qu'il y a lieu de féliciter M. Gr. de sa diligence, et que peu de publications, entreprises dans des conditions semblables, auront été, en somme, aussi rapidement menées à bonne fin.

En rendant compte ici même (*Rev. crit.*, 15 févr. 1873[1]) de la 1re livraison du Glossaire de M. Gr., nous avons essayé de caractériser la position prise par l'auteur, et nous nous sommes expliqué assez longuement sur l'économie du livre, sur ses qualités et aussi sur ce qui, à nos yeux, en fait les défauts, pour n'avoir pas à y revenir en détail aujourd'hui. Ces défauts peuvent se résumer en un seul : le dédain ou du moins la prétérition systématique, absolue, non seulement de l'exégèse indigène, mais des données de la vieille littérature et, en général, de tout ce qu'on peut appeler le côté archéologique de l'interprétation du Ṛig-veda.

1. Cf. ci-dessus, p. 41.

Un premier résultat de ce fâcheux [106] parti-pris, c'est que la plupart des termes techniques, et le Ṛig-veda est bourré de termes techniques, sont rendus d'une façon plus ou moins effacée, par des expressions générales et sans précision. Ainsi, en traduisant *sâman* par « Gesang, Lied », M. Gr. donne à ce mot un sens qui très probablement est aussi insuffisant pour l'époque du Ṛig-veda, qu'il le serait pour les époques suivantes, et le vague de cette première traduction ne manque pas de se refléter, en s'aggravant, dans l'interprétation des expressions dérivées. Les chances d'erreur augmentent en effet, quand il s'agit de termes composés qui ont eu probablement dès l'origine une signification, je ne dis pas identique, mais tout aussi arrêtée, tout aussi spéciale que celle que nous leur voyons par la suite. Traduire des expressions telles que *namovâka*, *sûktavâka*, purement et simplement la première par « das Aussprechen der Verehrung », la deuxième par « das Aussprechen eines schönen Liedes oder Spruches », c'est risquer d'être à peu près aussi exact que si, dans un dictionnaire moderne, on se bornait à rendre *Introït*, *Collecte*, *Élévation*, par leur équivalent étymologique. Et il ne faudrait pas croire que ce soient là des vétilles. La question est au contraire des plus graves. Une expression consacrée représente d'ordinaire un long développement; elle est en quelque sorte le témoignage d'une institution et, à chaque terme technique qu'on supprime, c'est une page d'histoire qu'on efface. Sans doute, la tâche est infiniment délicate de marquer la limite du langage technique dans ces vieux monuments. La plupart de ces termes sont déjà méconnus par les exégètes indigènes qui, ne pouvant les faire cadrer avec les usages bien différents de leur époque, se sont bornés trop souvent à les expliquer étymologiquement. Il incombe d'autant plus à la science européenne de recueillir, de noter pieusement ces vestiges à demi effacés, quelque trompeurs qu'ils puissent être parfois, et, au lieu d'achever de les détruire par l'analyse, d'essayer de les déchiffrer en concentrant sur eux toutes les lumières que peut fournir la littérature des âges suivants. Est-il d'ailleurs besoin d'ajouter qu'il en est de cette tendance comme de beaucoup de choses spécieuses, *vires acquirit eundo?* Il y a quelque chose de séduisant dans le faux jour qui s'attache à ces interprétations et on sera forcément tenté d'opérer sur les sentences comme on a opéré sur les expressions, atténuant partout les aspérités, adoucissant soigneusement les arêtes. On arrive ainsi de proche en proche à nous doter d'un Ṛig-veda simple, rai-

sonnable, plausible ; mais trop simple, trop raisonnable, trop plausible pour que nous l'acceptions comme une image fidèle de l'œuvre infiniment plus rébarbative des vieux ṛishis.

M. Gr. a été arrêté sur cette pente par la rigoureuse précision qu'il a portée dans l'analyse philologique de ses textes, et ceci nous ramène aux mérites de son livre. En effet, la maxime étant une fois admise que le Ṛig-veda doit être expliqué uniquement par lui-même, on ne peut qu'admirer la façon dont M. Gr. a exploité ce domaine restreint. Évidemment le Ṛig-veda a été fouillé par lui à fond et la matière en a été passée et repassée au crible, [107] comme elle ne l'avait pas été jusqu'ici. Aussi importe-t-il peu de faire le décompte de la part qui, dans ce livre, revient en réalité à M. Roth. Venant après le fondateur de l'interprétation scientifique du Veda, M. Gr. a dû nécessairement prendre pour base l'œuvre du maître. Mais il l'a fait en disciple indépendant, soumettant toutes choses à une révision *soigneuse* et laissant partout la trace de son travail personnel.

Ce travail n'est peut-être pas très apparent à première vue et si on ne regarde qu'à l'interprétation, bien que, là aussi, un examen plus attentif fasse découvrir une revision qui a porté autant sur l'ensemble que sur le détail. L'interprétation de M. Gr. est en général plus rigoureuse, plus conséquente, en quelque sorte plus liée. Il suppose moins d'acceptions isolées et les exemples d'un même passage rendu de façons différentes en différents endroits sont infiniment plus rares chez lui que chez M. Roth qui, en 25 ans, a naturellement eu le temps de changer plusieurs fois d'avis. Enfin les données de la linguistique indo-européenne sont produites plus souvent que dans le grand Dictionnaire. Mais en somme l'interprétation est celle de M. Roth, souvent amendée, bien que les cas ne soient pas rares non plus où l'avantage demeure décidément au premier jet de la pensée du maître. Je ne rentrerai pas à ce sujet dans une discussion de détail et n'ajouterai rien aux exemples que j'ai empruntés à la première livraison.

Aussi bien n'est-ce pas de ce côté que me semblent être le principal mérite et la véritable utilité du travail de M. Gr. Ce que j'y admire surtout, c'est la façon dont il a analysé et rendu, pour ainsi dire, sensible aux yeux, la structure matérielle de la langue et le mécanisme de ses formes. Tout ce qui concerne la composition et la dérivation des mots (pour cette dernière, voir surtout les deux index précieux qui terminent le volume), la formation

des thèmes, les flexions casuelles et verbales, les fonctions des formes les plus remarquables et la fréquence relative de leur emploi, tout cela, autant que le comportaient les exigences d'un glossaire, a été recueilli d'une manière si complète et disposé dans un ordre si lucide, qu'on pourrait définir l'œuvre de M. Gr. une grammaire du Ṛig-veda par ordre alphabétique. Les idiotismes, les locutions favorites, les associations de mots habituelles ont été, autant que possible, mis en évidence, ainsi que le rôle syntactique des conjonctions; les licences grammaticales ont été sévèrement évitées; enfin la prosodie a été l'objet d'un travail d'ensemble dont on n'avait jusqu'ici que des éléments. Sur plus d'un de ces points, sans doute, la doctrine ne manquera pas de varier et il en est qui, dès maintenant, sont en litige. Mais comme ensemble, cette partie de l'œuvre de M. Gr. sera probablement définitive. Matériellement du moins, il semble qu'on ne trouvera que peu de chose à y ajouter ou à corriger. M. Gr. a su en effet réaliser jusqu'à l'extrême limite du possible les deux qualités maîtresses en lexicographie : il a été complet et correct. Les mots et les formes d'un mot qui peuvent lui avoir échappé, doivent être en très petit nombre, si tant est qu'il s'en trouve. Quant à la correction, elle est exemplaire; en particulier les innombrables [108] chiffres de renvoi qui hérissent ses pages sont d'une exactitude qui défie toute comparaison. Du moins, en ce qui me concerne, ai-je pu constater que presque toutes les omissions, fautes typographiques et autres lapsus qu'un usage continu du livre m'avait permis de noter, ont été finalement rectifiés dans l'errata et dans le supplément. Il n'en a surnagé que trois : *aheḷan* qui, RV. I, 91, 4, se rapporte non à Varuṇa, mais à Soma; *ksheptoḥ* substitué au *kshepnoḥ* de RV. X, 51, 6 et qui ne peut être admis comme un infinitif de *kship* qu'à la condition de changer l'accent; *vayodhaiḥ*, RV. X, 55, l. 67, 11, qui est la leçon de M. Aufrecht et dont l'admission exigeait en tous les cas une remarque : la leçon *vayodhai* de M. Max Müller a jusqu'ici les manuscrits pour elle et, grammaticalement, elle est pour le moins aussi justifiable.

En résumé, ce livre, avec ses défauts de tendances et ses admirables qualités d'exécution, constitue, après les travaux initiateurs de M. Roth, la tentative la plus complète, la plus méthodique qui ait encore été faite pour arriver à la connaissance du Ṛig-veda. Et maintenant, n'est-ce pas le cas de nous demander où nous en sommes de cette connaissance ? Voici bientôt toute la durée d'une

génération que l'élite des savants aura travaillé sur ce livre curieux ; nous en avons d'admirables éditions, un commentaire qui, dans son genre, est une merveille, des traductions en plusieurs langues, partielles et complètes, d'après divers systèmes et quelques-unes en dépit de tout système ; nous en possédons un dictionnaire spécial, nous en posséderons bientôt, il faut l'espérer, une grammaire, et la structure de la langue dans laquelle il est écrit est certainement mieux connue que celle de n'importe quel patois de notre pays. Et cependant sommes-nous en réalité aussi avancés que nous paraissons l'être ? Pouvons-nous nous flatter de lire couramment dans la pensée de ces vieux hiérophantes ? Tous ceux qui se sont occupés du Veda savent combien la meilleure interprétation est hasardée pour peu que cette pensée se complique, soit qu'à dessein elle s'enveloppe de voiles, soit qu'incertaine d'elle-même, elle se perde dans le vague de ses propres conceptions, et combien grande est, dans ces cas, la distance qui sépare l'interprétation purement verbale de la véritable intelligence des textes. Par son Glossaire, M. Gr. aura fait faire de notables progrès à l'une et nous ne doutons pas que sa prochaine publication, une traduction (complète ?) du Ṛig-veda qu'il nous promet à bref délai, n'en fasse faire de tout aussi notables à l'autre. En tous les cas, venant d'aussi bonne main, elle ne pourra que donner la mesure exacte, complète de ce que, dans une certaine direction, il est possible de faire dès maintenant. Ce sera la meilleure contre-épreuve de son Glossaire ; sur certains points, nous l'espérons, c'en sera aussi le correctif[1]. Nous y rencontrerons plus souvent l'expression du doute et nous serons moins exposés à nous faire illusion sur notre faiblesse. De toute façon, M. Grassmann ne pouvait mieux terminer son livre que par cette réjouissante promesse et, comme il est question d'autre part que M. Max Müller va reprendre, lui aussi, sa traduction interrompue, nous pouvons compter sur des jours heureux pour tous les amis de ces vieilles choses restées si neuves. *Pulvis veterum renovabitur!*

1. Dans cette traduction, M. G. donnera des éclaircissements sur l'âge relatif des hymnes et sur toute cette classe de termes signalés plus haut comme ayant été imparfaitement rendus dans le Glossaire.

Ed. Arnold. **The Indian Song of Songs, from the sanskrit of the Gîta Govinda of Jayadeva.** With other oriental Poems. London, Trübner and C°. 1875. xvi-144 pp. In-8°.

(*Revue critique*, 4 mars 1876.)

[153] M. Ed. Arnold, déjà connu des Indianistes par son ouvrage sur l'Administration de lord Dalhousie et par une édition scolaire de l'Hitopadeça, a essayé dans cet élégant petit volume de « populariser » parmi ses compatriotes, une des œuvres les plus achevées et les plus curieuses de la poésie hindoue, le *Gîta Govinda* de Jayadeva. Si le mérite d'une œuvre littéraire dépendait uniquement de sa difficulté, il faudrait dire beaucoup de bien de la tentative de M. A. Ce n'est pas une tâche facile, en effet, que de faire passer dans nos langues prudes et sobres de l'Occident ces allégories d'un réalisme brûlant (M. A. n'a pas osé traduire le dernier chant) et de maîtriser ces strophes où le souffle lyrique se meut librement malgré la profusion des images et des descriptions. Les Allemands l'ont essayé et n'y ont pas réussi. M. A. a-t-il été plus heureux ? Le lecteur en jugera. Voici la traduction à peu près littérale de deux strophes assez simples : « Puisse ce glorieux mystère chanté par Jayadeva, ce mystère ravissant, ineffable, des amours de Keçava dans les bosquets du Vṛindavana, vous porter longtemps bonheur ! — Voici Hari qui folâtre parmi la troupe folâtre, amoureuse des jeunes femmes. »

« Vois, chère amie, comme partout sa passion fait naître le plaisir quand, avec ses membres semblables par leur douceur et par leur sombre éclat à des guirlandes de lotus, il ouvre la fête de l'amour et que, s'abandonnant tout entier sans réserve aux embrassements multiples des bergères, Hari, semblable à l'Amour qui aurait repris un corps, se livre avec ivresse aux jeux du printemps. » (I, 45, 46.) Voici maintenant la traduction de M. A. :

And this shadowed earthly love
In the twilight of the grove,
Dance and song and soft caresses,
Meeting looks and tangled tresses,
Jayadev the same hath writ,
That ye might have gain of it,
Sagely its deep sense conceiving

[154] And its inner light believing;
How that Love — the mighty Master,
Lord of all the stars that cluster
In the sky, swiftest and slowest,
Lord of highest, lord of lowest —
Manifests himself to mortals,
Winning them toward the portals
Of his secret House, the gates
Of that bright Paradise which waits
The wise in love. Ah, human creatures!
Even your phantasies are teachers.
Mighty Love makes sweet in seeming
Even Krishna's woodland dreaming;
Mighty love sways all alike
From self to selflessness. Oh! strike
From your eyes the veil, and see
What Love willeth him to be
Who in error, but in grace,
Sitteth with that lotus-face,
And those eyes whose rays of heaven
Unto phantom-eyes are given;
Holding feasts of foolish mirth
With these Visions of the earth;
Learning love, and love imparting;
Yet with sense of loss upstarting, —

Peut-il être question après cela de relever des inexactitudes de détails ou de vulgaires contre-sens? Je pense que non, et je n'ajouterai rien à cet exemple, si ce n'est qu'il est pris à peu près au hasard, qu'il ne donne nullement la mesure extrême des libertés que M. A. s'est permises à l'égard de son auteur, et que M. A. prétend d'autre part « to go, for the most part, fairly pace for pace with the sanskrit text »[1]. En un certain sens, M. A. a en effet suivi son modèle; mais il ne l'a certainement pas traduit. Son œuvre est une composition sur le même thème reproduisant la série des

1. Ces libertés font paraître d'autant plus étrange le luxe d'exactitude extérieure qu'affecte parfois M. A. C'est ainsi qu'il reproduit régulièrement les indications musicales que nous ont conservées les mss. « Ceci est en musique *Mâlava* sur le mode *Rûpaka;* ceci est en musique *Râmagiri* sur le mode *Yati.* » M. A. n'ignore pas cependant que ceci n'apprend rien à personne. Plus singuliers encore sont ses en-tête de chapitres : *Samodadamadaro, Mugdhamadhusudano, Snigdhamadhusudano, Sakandakshapundarikaksho, Khanditavarnane, Vilakshalakshmipati,* etc., et les fragments de vers sanskrits insérés dans sa traduction en guise de refrain : *Yami hê kham sharanam; Mâ kooroo mânini mânamayè* (pp. 64-84, l'orthographe est de M. A.). M. A. espérait-il réellement agir sur l'imagination de ses lecteurs, en leur imposant ces singuliers exercices de vocalise?

motifs de l'original, une sorte d'imitation libre dont la fidélité s'arrête au contour.

[155] Considérée à ce point de vue, la critique de cette traduction nous échappe. C'est aux compatriotes de M. A. de nous dire s'il convient de la ranger parmi les « belles infidèles », si cette phraséologie obscure qui semble ignorer le mot propre, si cette versification haletante et souvent négligée (Jayadeva p. ex. rime avec ever) sont suffisamment rachetées par d'autres qualités. Quant au public français, ce n'est probablement pas chez M. A. qu'il ira se familiariser avec la poésie de Jayadeva.

Albrecht Weber. **Akademische Vorlesungen ueber indische Literaturgeschichte.** 2e vermehrte Auflage. Berlin, Ferd. Dümmler, 1876. XII-340 p., in-8 (la fin de l'index à suivre).

(*Revue critique*, 3 juillet 1876.)

[365] En signalant cette nouvelle édition des « Leçons sur l'histoire de la littérature indienne, » de M. Weber, nous sommes dispensé de la tâche d'analyser en détail et d'introduire, en quelque sorte, un livre qui depuis vingt-trois ans est entre les mains de tous les indianistes, et qu'en France même, une excellente traduction[1] a rendu, depuis longtemps, accessible à tous ceux qui, de près ou de loin, s'intéressent à ce genre d'études. Depuis ce temps, l'ouvrage a définitivement conquis sa place sous le feu de la critique : censuré par quelques-uns, loué par la plupart, mis à profit par tous, il a pris rang parmi le petit nombre d'écrits de cette sorte, dont l'influence sur les travaux de notre époque aura été le plus efficace et le plus durable. A M. W. revient, en effet, l'honneur d'avoir été un des premiers à soumettre l'ensemble de l'histoire littéraire de l'Inde à une critique plus défiante, et le programme de cette tâche, à laquelle il devait vouer sa vie de savant, il l'a tracé dès le début, dans ce livre, avec la hardiesse d'un jeune homme et l'étendue de savoir d'un maître. Pour la première fois, on avait un aperçu

1. Par M. A. Sadous, Paris, 1859.

rapide, mais substantiel et très détaillé sous certains rapports, de toutes les branches de cette littérature, depuis les origines védiques jusqu'aux dernières œuvres de la décadence, aperçu très peu littéraire, très peu descriptif, où tout n'était pas nouveau sans doute mais où, à côté de beaucoup de choses nouvelles, les résultats acquis étaient résumés d'une façon originale, et où tous les détails de l'exposition convergeaient vers le même but, véritable objet du livre, de serrer de plus près et de relier entre elles les questions chronologiques, d'obtenir pour les résoudre des données nouvelles, et de réunir ainsi les éléments d'une sorte de chronologie interne indépendante de la tradition.

Pour apprécier l'utilité de cette tentative, il suffit de se rappeler quelles idées avaient cours alors dans le public lettré et trouvaient des défenseurs parmi les hommes spéciaux. C'était le temps où l'Iliade [**366**] et l'Odyssée passaient pour des œuvres presque modernes en comparaison des épopées hindoues, et où des indianistes tels que Troyer et Eichhoff pensaient en rabattre en plaçant le code de Manu au xve et le Râmâyaṇa au xiie siècle avant notre ère. A vrai dire, c'étaient là dès lors des hérésies. Les travaux d'histoire littéraire conçus dans un esprit plus sage et qui auraient dû suggérer des conclusions plus saines ne manquaient pas. Mais ils étaient disséminés, quelques-uns peu accessibles ; ils se renfermaient dans des questions spéciales et, sans excepter ceux de Wilson, ne se reliaient pas entre eux. Les seules revues d'ensemble d'une valeur scientifique étaient les esquisses insuffisantes et subordonnées d'ailleurs à un plan plus vaste de MM. de Bohlen[1] et Benfey[2] : du grand ouvrage de Lassen, il n'avait encore paru que le premier volume. Pour trouver un précédent au livre de M. W., il fallait remonter aux origines mêmes des études sanscrites, à ces prodigieux *Essays* de Colebrooke. Là, et là seulement, on trouvait une suite de travaux procédant d'une pensée une et embrassant le champ presque entier des lettres indiennes.

Les préjugés que ce livre a aidé à combattre alors, ont à peu près disparu aujourd'hui, sans qu'il ait perdu pour cela de son utilité. C'est toujours encore le seul manuel scientifique que nous ayons pour l'ensemble de la littérature sanscrite. En le réimpri-

1. Dans *Das alte Indien*, 1830.

2. Article *Indien* dans l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber, 1840. Ce savant travail, un des meilleurs qu'ait produits M. Benfey, n'est pas consulté aussi souvent qu'il mériterait de l'être.

mant, après un quart de siècle, M. W. n'y a rien changé. Il s'est contenté de le rectifier et de le mettre au courant des derniers travaux, en ajoutant un système de notes distinct de celui de la première édition. Ces additions, qui sont représentées par 69 pages en petits caractères (l'ancienne pagination a été conservée à côté de la nouvelle), constituent un travail complet. On peut être assuré que rien d'important en fait soit de renseignements bibliographiques, soit de résultats critiques n'a été négligé par l'auteur, et que, jusqu'à la fin de l'année 1875, le livre est absolument mis à jour.

Il résulte de cette disposition adoptée par M. W., que son histoire de la littérature sanscrite est en même temps l'histoire des progrès accomplis par les études indiennes durant les vingt-cinq dernières années, et c'est là un avantage qu'apprécieront ceux qui s'enquièrent, non seulement des résultats, mais aussi de la manière dont les résultats ont été obtenus. Par contre, elle a eu aussi quelques conséquences moins heureuses. La clarté de l'exposition est parfois compromise par le conflit entre les vues anciennes et les nouvelles et, bien que M. W. ait lieu d'être fier du petit nombre de rétractations formelles qu'il a dû introduire dans son premier travail, il n'en est pas moins probable que, s'il avait eu à récrire l'ouvrage, bien des choses eussent été présentées sous un jour différent (p. ex. la discussion [**367**] relative à Vikramâditya, à Bhoja et à l'époque de Kâlidâsa[1], p. 217 et s.). Je n'oserais pas en dire autant pour certaines hypothèses à grande portée et à base bien fragile, auxquelles M. W. paraît tenir beaucoup, peut-être en raison même de leur subtilité. Ainsi, de ce qu'une école védique porte le nom de Mâdhyandina et que Mégasthène connaît un peuple de Μαδιανδινοι, la rédaction de la *Mâdhyandinâ-Çâkhâ* du Yajus Blanc est supposée contemporaine de Mégasthène (pp. 11, 317, 132). Ailleurs c'est la première composition du Mahâbhârata qui doit tomber entre l'époque de ce même Mégasthène qui n'en parle pas (que de choses dont ces fragments ne parlent pas !), et celle du rhéteur Dion Chrysostome, qui rapporte que les Indiens connaissent les poèmes d'Homère (p. 203). Le *Çatapatha-Brâhmaṇa*

1. Kâlidâsa et Bhâravi figurent déjà dans une inscription de Pulakeçi II, datée de 584, comme les représentants typiques du poète parfait. Ceci donne, pour Bhâravi du moins, une limite bien supérieure à celle qui est indiquée p. 213. — M. W., qui doute de tant de choses, est-il bien sûr que Bhavabhûti soit du VIIIe siècle (p. 176, 217) ? M. Hall n'hésite pas à le placer avant Subandhu.

mentionne Janamejaya et les descendants de Parikshit : nous devons en conclure que les traditions relatives aux hommes et aux choses du grand poème étaient alors des souvenirs de fraîche date (pp. 139, 150, 203). Le même Brâhmaṇa nomme fréquemment les *Kuru-Pañcâlas* : M. W. tire de là que les deux peuples, les Kurus et les Pañcâlas vivaient alors dans une étroite union et que, par conséquent, la guerre intestine qui fait le sujet même du Mahâbhârata et qui peut être interprétée comme une lutte entre certaines tribus Kurus et certaines tribus Pañcâlas, a dû être postérieure à la rédaction du Brâhmaṇa (pp. 127, 150, 203; cf. pp. 43, 74). Et cependant, si une conclusion semble ressortir de l'ensemble des nombreuses coïncidences et des non moins nombreuses différences que présentent entre elles la légende sacerdotale et la légende épique, c'est bien qu'elles sont l'une et l'autre des développements indépendants, parallèles et non successifs, d'un même fonds commun. C'est le moindre défaut de ce genre d'hypothèses de se contredire souvent et de soulever à tout propos des questions insolubles. En dépit de la forme dubitative dont l'auteur les entoure, et à force d'être répétées dans un livre très peu descriptif et qui exclut les longues discussions, elles finissent par prendre l'apparence de résultats critiques, et elles tendent ainsi à substituer une ombre, tout aussi vaine au fond, à la place de cette ombre vaine qui s'appelle la tradition.

Sous ces réserves, nous ne pouvons que rendre hommage aux soins donnés par M. W. à cette nouvelle publication d'un ouvrage devenu introuvable et qui, s'il n'est pas précisément attrayant à lire, est resté comme livre d'étude, aussi utile, aussi indispensable qu'au premier jour. L'impression est élégante et correcte, et l'exactitude, sauf quelques petites taches[1], est exemplaire jusque dans les moindres détails.

1. Le fac-similé publié par feu Goldstücker du *Mânava-Kalpasûtra* n'est pas photolithographié, p. 238. — L'époque de Quinte-Curce n'est pas établie d'une manière certaine, p. 151. — Dans une phrase telle que celle-ci « une traduction... qui paraît avoir été publiée », le sens de paraître n'est pas « douteux ». Il correspond exactement à l'allemand « scheinen » et exprime, comme lui, un degré de probabilité qu'on entend ne pas autrement préciser, p. 246.

Suparṇâdhyâyaḥ. Suparni fabula. Edidit Dr Elimar Grube. Lipsiæ, F. A. Brockhaus, 1875, xxvi-52 p. in-8°.

(*Revue critique*, 15 juillet 1876.)

[33] Cette publication, dans l'origine une thèse de doctorat, et dont une partie se trouve aussi reproduite dans le XIVe volume des *Indische Studien*, est aussi soigneusement exécutée que le sujet en est bien choisi. L'auteur, un élève de M. Weber, s'est peut-être renfermé dans des limites trop restreintes ; mais, tel qu'il est, son travail est sobre, exact, solide et modeste, c'est-à-dire excellent.

Le *Suparṇâdhyâya* raconte en 165 versets la rivalité des deux sœurs Vinatâ Suparṇî et Kadru (ici le Ciel et la Terre), la servitude de Vinatâ et l'enlèvement du Soma que Garuḍa, le fils de Vinatâ, va ravir aux dieux pour obtenir la libération de sa mère. C'est là une fable bien connue, et M. Gr. n'a pas manqué de relever dans sa préface les récits parallèles que contiennent les Brâhmaṇas du Ṛik, du Yajus et du Sâma-Veda. Il a donné en outre une analyse substantielle et suffisante de celui qui se trouve au Ier livre du Mahâbhârata et qui, sauf quelques menus détails, concorde si bien avec le *Suparṇâdhyâya*, qu'on est tenté avec M. Gr. d'y voir la source principale de ce dernier. Ce n'est donc ni par l'importance du sujet, ni par la nouveauté des détails que se recommande ce petit poème : sous ce rapport il est plus que pauvre. L'intérêt pour nous en est ailleurs, dans certaines particularités philologiques et dans le jour curieux qu'il jette sur certains recoins de la littérature védique.

C'est en effet à cette littérature et, s'il faut s'en rapporter aux suscriptions des manuscrits, particulièrement au Ṛig-Veda, que prétend se rattacher le *Suparṇâdhyâya*. Et cette prétention est justifiée, en apparence du moins, par la présence d'un *pada* et d'accents, dont le texte est pourvu d'un bout à l'autre, par certains détails d'orthographe (*ḷ* au lieu de *ḍ*; d'autres, tels que la simplification de consonnes étymologiquement doubles, rappellent plutôt des particularités des textes *Taittirîyas*), par la double division en *vargas* et en *sûktas*[1], par le grand nombre de mots et de formes

1. La division en *sûktas* a été remaniée ; le texte (I, 1) n'en déclare que 11, tandis que les mss. de M. Gr. en donnent 15.

védiques [34] qu'on y trouve et que M. Gr. a relevés [1], enfin par le style du dialogue dont l'allure brusque et heurtée imite, en l'exagérant encore, celle de morceaux analogues du Ṛig-Veda. Mais là s'arrêtent ces affinités, qui ne dépassent pas celles qui doivent exister forcément entre un original et un pastiche. Car que ce texte est un pastiche, et même un pastiche relativement moderne, on peut l'affirmer sans hésitation. Toutefois, s'il en fallait des preuves, ce n'est pas dans le cercle d'idées où se meut notre poème, que j'irais, avec M. Gr., les chercher de préférence. De ce chef, le *Suparṇâdhyâya*, tout en différant prodigieusement des représentations qui ont cours dans les Hymnes, ne s'éloigne pas sensiblement de ce que nous offrent les Brâhmaṇas. La personnalité même de Garuḍa, bien qu'elle soit ici beaucoup plus accentuée, n'a rien d'absolument contraire au caractère des vieux écrits. Il ne paraît pas encore ici dans son rôle, si proéminent par la suite, de monture de Vishṇu, ou plutôt il n'y est fait allusion qu'une seule fois, XXX, 5 et 6, où Garuḍa demande et obtient la faveur de « porter Yajña », expression où il faut sans doute reconnaître la désignation symbolique si fréquente de ce dieu. En tout ceci donc, le *Suparṇâdhyâya* est bien loin des hymnes du Ṛig-Veda; mais il est encore sur le terrain des idées védiques [2].

Mais il est d'autres preuves qui me paraissent plus décisives. Malgré ses nombreux archaïsmes, la langue de notre texte trahit une époque assez basse. Et ici je n'entends parler ni des formes barbares qui s'y trouvent, parce qu'elles peuvent provenir de corruptions, ni des étranges irrégularités de l'accentuation, parce que nous ne savons pas par quelles vicissitudes ce texte et d'autres semblables peuvent avoir passé sous ce rapport [3]; mais de particularités telles que les gérondifs en *tvâ* de verbes construits avec des prépositions : *avagatvâ* VI, 4, XVII, 4; *âhṛitvâ*, *vijitvâ* XI, 5 6; *atihâtvâ* (c'est ainsi du moins que je crois devoir lire) XXII, I; ou le pronom relatif employé comme démonstratif XVIII, 1. Un certain nombre de formes et d'expressions telles que

1. *Atârta* et *abhimatishaḥ* que M. Gr. (p. XXII) croit particuliers au Ṛig-Veda, se trouvent aussi dans le Yajus, p. ex. *T. Br.* III, 5, 3, 1; *T. S.* I, 2, 7, morceaux indépendants du Ṛik.

2. Il est vrai que ce n'est pas aux Brâhmaṇas, mais bien aux Hymnes, que le *Suparṇâdhyaya* prétend se rattacher.

3. Il importe toutefois de remarquer que ces irrégularités, si elles ne sont pas du fait de l'auteur même du morceau, ce qui n'est guère admissible, sont en tous les cas antérieures au *pada*, dont elles ont assez souvent déterminé les coupures.

janishyat pour *janishyam* XXI, 2 ; le neutre *vajra* XXVII, 2 et 4; d'autres encore, n'apparaissent qu'avec la poésie épique. Enfin le style, dans les parties où ne domine pas l'imitation directe de quelques vieux modèles, est d'allure décidément moderne; n'était l'absence de longues expressions composées, on dirait parfois lire une production du bas moyen-âge.

On ne risque donc guère de se tromper en regardant le *Suparṇâdhyâya* [35] comme un pastiche de beaucoup postérieur aux monuments authentiques de la littérature à laquelle il prétend appartenir. Par contre, il y aurait de la témérité à vouloir préciser à quelle époque et dans quelle vue il a été composé. Sauf la supposition très plausible déjà mentionnée, qu'il est postérieur au récit du Mahâbhârata, M. Gr. a fait sagement de s'abstenir de toute conjecture à cet égard. D'après le témoignage même du traité I, 5 « il est destiné à être récité au *parvan*, pendant la répétition du Veda, quand se récite le Brâhmaṇa »[1]. Mais tout autre renseignement fait défaut. Jusqu'ici on ne l'a trouvé prescrit nulle part, et, comme l'a montré M. Gr., il n'a rien de commun avec les textes qu'on trouve mentionnés si fréquemment sous les désignations de *Suparṇa*, *Sauparṇa*, *Trisuparṇa*.

M. Gr. a été également réservé dans l'interprétation mythologique de son texte; mais c'est ici l'un des cas où je lui reprocherais de l'avoir été trop. Sans doute il a bien fait de ne pas entreprendre l'explication de tous les traits d'une fable qui ne nous est évidemment parvenue que fort altérée et qui, dans les plus anciens textes, est déjà pour le moins aussi défigurée par la spéculation, qu'elle paraît l'être ici par la fantaisie.

Plusieurs particularités sont toutefois restées assez transparentes et, sans rien forcer, me semble-t-il, on pouvait en tirer quelque chose de plus que la simple confirmation de la nature solaire de Garuḍa. Les deux sœurs, Vinatâ « aux belles ailes », la mère de l'éclair, de l'aurore et de l'invincible oiseau céleste, et Kadru la brune, la mère des serpents, c'est-à-dire des sombres vapeurs (elle est elle-même un serpent), peuvent bien être le Ciel et la Terre; elles sont aussi la lumière et l'obscurité. Dès lors leur rivalité, l'asservissement temporaire de Vinatâ à sa sœur, sa délivrance par

1. Si *parvan* signifie ici les jours de changement lunaire, la recommandation est en contradiction formelle avec *Manu* IV, 113, 114. Cf. cependant *Âpast. Dh. S.* 1, 9, 28 et 10, 1, où la défense est moins étendue. D'aucune façon d'ailleurs, il ne peut s'agir ici, comme le croit M. Gr., p. XIV, de récitation à faire pendant le sacrifice.

son fils ne s'expliquent-ils pas d'eux-mêmes, qu'il s'agisse du triomphe passager de la nuit ou, ce qui est plus probable, de celui de l'orage? Et si cet asservissement est motivé par un pari malheureux, si le défi entre les deux sœurs est de savoir laquelle a meilleure vue (*cakshus sauparṇam ; cakshus* signifie aussi bien lumière que vue) et si c'est Kadru la borgne[1] qui l'emporte, ne reconnaît-on pas ici cette ironie si familière aux mythes en même temps qu'un de leurs procédés favoris? Quant à l'objet même de l'épreuve, ce coursier blanc qui demeure par delà la mer (atmosphérique) et dont il s'agit de préciser la couleur, c'est également un personnage connu; sous une autre forme, c'est Garuḍa, c'est le soleil lui-même. Vinatâ, qui doit le connaître, prononce qu'il est entièrement blanc: Kadru déclare qu'il a la queue noire. Et en effet, par son ordre, sa sombre engeance se met à l'œuvre [36] : à chaque poil s'attache un reptile. La queue immense, ondoyante du coursier est devenue noire, les rayons de l'astre se sont éteints, et Vinatâ est esclave. Elle recouvre sa liberté, quand Garuḍa apporte le Soma du ciel, quand après l'ondée l'atmosphère est redevenue sereine, ou que le dépôt de la rosée matinale a annoncé la fin de la nuit. Si l'on admet la première explication, le combat de Garuḍa contre les dieux est l'expression d'un fait réel, l'orage. Si l'on préfère la deuxième, il exprimera une induction du raisonnement : le Soma appartient aux dieux, c'est leur plus précieux trésor qu'ils ne se laissent point enlever sans bataille. Rien n'est plus fréquent dans les mythes que cette pénétration intime de l'observation et de la réflexion, se croisant sans cesse à la façon de la chaîne et de la trame d'un tissu : rien n'y est plus rare, par contre, qu'une suite parfaitement rigoureuse et qui n'admette qu'une seule explication. En pareille matière, aboutir à des alternatives n'est point un cas désespéré. Ce Soma, du reste, qui est la rançon de Vinatâ, ne sera possédé ni par Kadru, ni par son engeance. Garuḍa ne fait que le leur montrer et le rapporte aussitôt chez les dieux; quant aux serpents, il les dévore : le soleil a vaincu.

La solution de ces énigmes est si facile, qu'on s'étonne que M. Gr. ait pu passer à côté sans la voir. De mon côté, je n'essaierai pas de la poursuivre en détail bien qu'il y ait encore

1. Elle l'est devenue en apercevant Târkshya (II, 2 où *Kadrvâ*, contrairement à l'indication du *pada*, est un génitif), qui est, lui aussi, le soleil.

plus d'un trait caractéristique à relever dans le *Suparṇâdhyâya*. Je n'en signalerai plus que deux, parce que M. Gr. a formellement désespéré d'expliquer au moins l'un d'eux, et qu'ils montrent bien tous deux comment les mythes quelquefois se dédoublent pour ensuite se rejoindre et rentrer pour ainsi dire en eux-mêmes à titre d'épisode. Garuḍa partage d'abord l'esclavage de sa mère : il est chargé de voiturer l'engeance de Kadru; mais au lieu de porter les serpents à leur humide demeure au sein de l'Océan, il s'envole avec eux vers le soleil, où leurs corps se calcinent et d'où il ne les ramène sur leurs instances qu'à moitié consumés. Le fait que Garuḍa, qui est bien le soleil, figure cependant ici comme s'il en était différent, est de mince importance. En tous les cas il ne doit pas nous empêcher de reconnaître la même histoire que celle qui fait l'objet du récit tout entier, la destruction de la race de Kadru par Garuḍa, mais débarrassée cette fois de tout ce qui est relatif à la descente du Soma et surtout tronquée quant au dénouement, qui demeure partie remise. Dans le deuxième épisode, Garuḍa, en quête de nourriture pendant son voyage au ciel, dévore deux monstres aquatiques de taille gigantesque : pour faire ce repas, il s'est abattu sur la branche d'un arbre immense : la branche casse, et Garuḍa reprend son vol en l'emportant dans ses serres. Il suffit de se reporter au mémoire bien connu de M. Kuhn, pour se convaincre qu'ici encore nous avons affaire à un doublet où, sous des images bien différentes, se retrouvent les deux parties de notre histoire, Garuḍa dévorant les nuages et le rapt du Soma. En y regardant de près, on en trouverait bien encore un troisième dans cette plume merveilleuse que Garuḍa perd dans la bataille. Mais je ne m'y arrêterai pas, non plus qu'à l'intervention [37] dans notre récit des Vâlakhilyas et des Nishâdas, dont l'explication est moins sûre et relève probablement, pour les derniers surtout, d'un autre ordre d'idées. Ce qui précède suffit, je pense, à faire voir que l'interprétation mythologique du *Suparṇâdhyâya* n'est pas aussi désespérée que semble le croire M. Grube.

Mais j'ai hâte d'arriver à l'essentiel : comment M. Gr. s'est-il acquitté de sa tâche d'éditeur et d'interprète philologique? Ici encore je ne puis que louer ce qu'il a fait, en regrettant toutefois que sous certains rapports il n'ait pas cru devoir faire plus. Il a reproduit le texte avec une fidélité scrupuleuse d'après ses deux meilleurs mss. (il en a eu 6 à sa disposition, tous de Berlin); il a ajouté, outre les variantes, des extraits suffisants du *pada* et un

index très complet des mots et des formes[1], enfin il a signalé, soit au bas des pages, soit dans l'Index, la plupart des formes vicieuses et toutes les irrégularités de l'accentuation. Et cependant il s'en faut de beaucoup, M. Gr. le sait mieux que personne, que le *Suparṇâdhyâya*, tel qu'il est sorti de ses mains, soit d'un bout à l'autre ce que les Anglais appellent « a readable text ». En beaucoup d'endroits il est corrompu : peut-être y a-t-il aussi des transpositions et quelques lacunes. M. Gr. s'est rigoureusement interdit d'introduire des conjectures dans le texte, et il a bien fait. Mais il nous devait des notes. Accompagné d'une simple analyse, sans traduction ni commentaire critique, son travail est un peu nu pour une monographie. Les difficultés, les insuffisances du texte ne sont pas même indiquées : du moment que la grammaire est à peu près sauve, M. Gr. s'abstient. Dans beaucoup de cas, la correction se présente d'elle-même. Ainsi à première vue, on s'aperçoit que V, 3 *sarûpayoḥ* est pour *svarûpayoḥ*[2]; que XI, 4 le sens exige *na satraghnâ* (instr.) *py abhavan dvitîyâ*: que XIX, 4 le 2e *patataḥ* est fautif, probablement pour *paritaḥ*; que XX, 2 *âharishyati... nihitam* serait plus satisfaisant. Mais il en est d'autres où elle est moins aisée. C'était à l'éditeur de nous dire par exemple comment il corrige XIX, 4, où une correction est nécessaire et où il y en a plusieurs de possibles; comment il redresse les duels évidemment fautifs de II, 3; ce qu'il fait de cette épithète de *Çaunakî* donnée III, 1 à Vinatâ; comment de IV, 4-6, il tire sa propre analyse. M. Grube n'était sans doute pas tenu de résoudre toutes les difficultés de son texte; mais on regrette qu'il ne les ait pas discutées[3]. La compétence parfaite dont il a fait preuve au cours de sa tâche nous est une garantie que, s'il avait voulu se donner cette peine, il eût fourni un travail où, à peu de chose près, nous n'aurions eu rien à reprendre.

1. *Prajighâti* XXIX, 2, *aha* et *ciraya* XXXI 3 manquent; *ghna* s'y trouve deux fois, la première par mégarde sous la lettre g.

2. C'est l'équivalent de l'*âtmarûpayoḥ* de *T. S.* VI, 1, 6, 1.

3. Quelques-unes trouvent leur explication dans le caractère peu original du *Suparṇâdhyâya* qui est une marqueterie de pièces hétérogènes, rajustées tant bien que mal et avec plus d'égard aux exigences du mètre qu'à celles du sens et de la grammaire.

A. C. Burnell, **On the Aindra school of sanskrit grammarians**, their place in sanskrit and subordinate literatures. Mangalore, Basel Mission Book and Tract depository. London, Trübner and C°. Basel, Missions-Buchhandlung. 1875. viii, 120 p. petit in-4°.

(*Revue critique*, 29 juillet 1876.)

[65] Parmi les savants qui maintiennent actuellement dans l'Inde le vieux renom de la science anglaise, M. Burnell est un de ceux qui produisent le plus et celui de tous peut-être dont les travaux présentent le caractère le plus achevé. En parcourant la série déjà nombreuse de ses publications, on est également surpris de la richesse, de la nouveauté des détails et de la critique ingénieuse qui a présidé à leur mise en œuvre, et on ne sait lequel admirer le plus, de l'infatigable pionnier qui a découvert tant de faits nouveaux, ou de l'historien sagace qui s'entend si bien à les interpréter et à en tirer des leçons générales. M. B. est à la fois un intrépide et heureux chercheur, et un homme de doctrine. Tout en remuant une quantité énorme de faits, il ne les entasse pas ; il en construit la théorie et ne les retient qu'autant qu'ils prouvent quelque chose. Nul dans ces derniers temps n'a travaillé avec plus de suite et de méthode à déblayer cette grande ruine, le passé de l'Inde ; nul surtout n'a aussi bien réussi à imprimer à ses recherches ce cachet personnel si rare dans les travaux d'érudition pure et qui ne s'y obtient d'ordinaire qu'aux dépens de qualités plus solides. Quelques-unes de ses conclusions paraîtront peut-être audacieuses et trop radicales, et, pour notre compte, nous avouons que son scepticisme, ou plutôt son pessimisme, qui s'allie chez lui d'une façon si piquante à la ferveur du savant, nous semble parfois dépasser l'exacte mesure. Mais ce sont là, et pour longtemps encore, des nuances d'appréciation inévitables que soulèvera toute œuvre impliquant une doctrine historique relativement à l'Inde. Aussi, tout en faisant nos réserves pour quelques-unes des vues de l'auteur, reconnaissons-nous volontiers combien il est utile, combien il est nécessaire que les opinions reçues soient soumises de temps en temps à des épreuves semblables.

Dans ses précédentes publications, M. B. a réussi presque tou-

jours à grouper les éléments de son travail autour de quelque nouveauté saillante et à nous procurer ainsi quelque grosse surprise. Dans celle-ci encore il [66] n'y a point failli, et c'est encore une fois dans les études dravidiennes, qui lui ont déjà porté bonheur, qu'il a trouvé son point de départ.

On sait, qu'à la grammaire de Pâṇini, qui passait pour avoir été révélée par Çiva, la tradition indienne en oppose une autre plus ancienne, qu'elle attribue au dieu Indra. Cette tradition, dont M. B. a recueilli soigneusement tous les témoignages, n'avait pas passé inaperçue; mais son caractère évidemment légendaire avait empêché qu'on y attachât la moindre importance. Elle est du reste assez ancienne, puisqu'elle se trouve chez Hiouen-Thsang au VIIe siècle et que peut-être la *Bṛihat-Kathâ* et très probablement l'*Avadânaçataka* qui la mentionnent également permettent de la faire remonter quelques siècles plus haut. Mais ni Yâska, ni Pâṇini lui-même, qui l'un et l'autre citent fréquemment des grammairiens antérieurs ne la connaissent et la source en est évidemment pour nous dans un brâhmaṇa de la *Taittirîya-Saṃhitâ* où il est dit que la parole, qui à l'origine était inintelligible et indistincte, fut rendue distincte et articulée ou, si l'on veut, grammaticale, par Indra[1]. Non seulement donc toute trace d'une grammaire d'Indra semblait perdue, mais on avait les meilleures raisons de douter qu'il eût jamais existé un ouvrage de ce nom. Mais voici qu'en étudiant la plus ancienne grammaire tamoule, le *Tolkâppiyam*, M. B. découvrit que dans cet ouvrage, qu'il place au VIIe siècle, il est dit expressément qu'on y a suivi la grammaire d'Indra. Or, le *Tolkâppiyam* ressemble au traité grammatical sanscrit intitulé *Kâtantra*, autant qu'une grammaire dravidienne peut ressembler à une grammaire sanscrite. Il faut en conclure que lors de la composition du traité tamoul, c'est-à-dire à une époque où la tradition relative à la grammaire d'Indra était dans toute sa force, ce nom s'appliquait au *Kâtantra* ou à quelque autre ouvrage très semblable, et que ce dernier ouvrage, tel qu'il est parvenu jusqu'à

1. Ce passage, que M. B. emprunte à la préface de Sâyaṇa au commentaire sur le Ṛig-veda, p. 35, et qu'il croit *not identified*, est certainement T. S. VI, 4, 7, 3. Sâyaṇa le commente en termes à peu près identiques à propos de T. S. I, 4, 4 (vol. I, p. 609 de l'édition de la Bibliotheca Indica); il le reproduit avec les mêmes explications ibid., p. 43, et ne manque pas d'y référer à propos de passages tels que *Aindrî vaî vâg*, T. S. I, 6, 10, 6 (ibid., p. 729). Le passage du *Mahâbhâshya* où il est question des études grammaticales d'Indra et que M. B. cite p. 70 après M. Weber, montre la tradition à un état intermédiaire entre le mythe du Brâhmaṇa et la légende postérieure.

nous, représente assez fidèlement l'œuvre disparue. Mais le *Kâtantra* lui-même se rattache de très près à la grammaire pâlie de Kaccâyana et de plus loin aux *Prâtiçâkhyas* et au système grammatical du *Nirukta*. Tous ces ouvrages, en effet, si on les compare à Pâṇini, semblent former une classe à part. Leur terminologie est plus simple; leurs expressions techniques sont des mots pris dans la langue commune, dont Pâṇini ne se sert plus ou, s'il s'en sert, qu'il ne définit que quand il les emploie dans une acception différente, et qui, par conséquent, étaient en usage avant lui. Ils ne connaissent ni les notations toutes conventionnelles et pour ainsi dire algébriques de Pâṇini, ni les *Çivasûtras*, ni les *pratyâhâras*, ni les *gaṇas*, [67] ni la syntaxe compliquée de ses aphorismes ou, quand ils ont recours à ces procédés, il est visible que c'est par voie d'emprunt ou d'addition, d'*accretion*, comme dit M. Whitney, et que ces artifices sont étrangers au fond de leur système. Enfin, autant du moins qu'ils ont pour objet la grammaire proprement dite, ils observent l'ordre logique, traitant des mots suivant la catégorie à laquelle ils appartiennent et la fonction qu'ils remplissent dans le discours, bien différents en ceci de l'ouvrage de Pâṇini, dont l'ordre tout artificiel repose entièrement sur l'élément formel du langage.

Ce n'est pas ici le lieu de suivre en détail l'argumentation de M. B. qui, sur certains points, est peut-être un peu subtile, mais qui, dans l'ensemble, nous paraît être aussi solide qu'elle est ingénieuse, et nous allons droit à ses conclusions qui sont à peu près les suivantes : la grammaire de Pâṇini a été précédée dans l'Inde par un système moins élaboré comme analyse formelle du langage et où dominait le point de vue purement logique, à peu près comme dans la grammaire gréco-latine. Ce système a continué de subsister à côté de celui de Pâṇini et il s'est transmis jusqu'à nous dans un grand nombre d'ouvrages qui, malgré de nombreuses différences, et des additions de diverse sorte, permettent de le reconstruire dans ses traits essentiels. A cette école ont naturellement appartenu tous les prédécesseurs de Pâṇini, qu'il mentionne soit en citant leurs noms, soit en les comprenant sous l'expression de *prâñcaḥ* ou les anciens[1]. Parmi les ouvrages parvenus jusqu'à

1. Cette traduction, au lieu de celle de « orientaux » admise jusqu'ici, paraît risquée à cause du pendant *udâñcaḥ*, les septentrionaux, que M. B. est obligé de rendre par les « modernes ». L'argument qu'il tire de la situation géographique de la patrie de Pâṇini et de celle de Patañjali n'est pas bien convaincant : une fois ces termes pas-

nous, il faut y rattacher le *Nirukta* de Yâska, les *Çikshâs* (M. B., qui semble partager l'opinion de M. Haug sur l'âge de ces traités, en énumère 24, sans compter les commentaires; c'est la liste la plus complète qui ait été dressée jusqu'ici), les *Prâtiçâkhyas*, les *Phiṭsûtras*, le *Jaṭâpaṭala*, la grammaire *Kâtantra* ou *Kâlâpa* avec les nombreux traités et commentaires qui en dépendent[1]. Il faut y joindre en outre le *Mugdhabodha* de Vopadeva et le *Sârasvata-vyâkaraṇa* qui sont un retour mitigé vers le vieux système : il faut en retrancher par contre le traité de Çâkaṭâyana, qui a dû y appartenir à l'origine, mais qui, dans sa forme actuelle, a été remanié d'après le système [68] de Pâṇini[2]. Du sanscrit elle a passé à d'autres langues ; les grammaires tamoule et canarèse en relèvent directement, ainsi que la grammaire pâlie par l'intermédiaire du traité de Kaccâyana : du pâli elle s'est étendue ensuite au singhalais et probablement au birman, au siamois, au cambodgien, au javanais, tandis qu'au nord, par l'influence de nombreuses traductions, elle donnait naissance à la grammaire tibétaine. C'est ce vaste ensemble d'écrits que M. B. réunit sous le nom de « the Aindra school ». Les plus vieux sont les restes de ce que dans l'Inde, à une époque indéterminée, mais relativement ancienne, on a appelé l'*Aindra vyâkaraṇa*, la grammaire d'Indra : les autres en découlent. Comme système, ils datent d'avant Pâṇini; par leur rédaction ils sont plus jeunes et, même parmi les plus anciens, à l'exception du *Nirukta* et peut-être du *Ṛikprâtiçâkhya*, il n'en est pas un seul qui ne porte des traces profondes de l'influence du grand réformateur. Malgré ces altérations, les deux systèmes restèrent distincts, aussi bien que leurs destinées. Pendant

sés dans l'usage, on a pu s'en servir indistinctement dans toutes les parties de l'Inde. — M. B. a dressé une liste très complète de ces vieux grammairiens (pp. 32, 33), avec l'indication des ouvrages où ils sont mentionnés. Kâçyapa se trouve aussi chez Pâṇini ; Kautsa et Çatabalâksha Maudgalya chez Yâska ; Çâkaṭâyana dans le *Ṛikprâtiçâkhya*, qui connaît en outre Çâkalyapitṛi, différent peut-être de Çâkalya sthavira.

1. M. Aufrecht ap. *Z. d. D. M. G.* XXVIII, 123, mentionne encore de Râmanâtha un *Kâtantrarahasya*. Ibid., 111 et 113, il cite une *Kâtantrarasavatî* de Jûmara. Je suis amené à faire ces remarques, ainsi que celles de la note précédente, par le soin même avec lequel M. B. a dressé ses listes. — Je vois que M. Bühler a trouvé depuis au Kashmir de nouveaux traités *Kâtantras* et une nouvelle *Çikshâ*, la *Cârâyaṇîyâ*, ainsi que les *Paribhâshâs* attribuées à Vyâḍi et à Candra et un fragment de la grammaire de ce dernier. *Ind. antiq.*, V., 30.

2. M. B. a consacré une notice très détaillée à cet ouvrage. Dans sa rédaction actuelle, il le croit postérieur à la grammaire de Jinendra et pas plus vieux que le XIIe siècle.

que Pâṇini donnait à l'Inde sa grammaire savante et portait du premier coup l'anatomie du langage au point où, plus de 20 siècles après, devait la reprendre chez lui la linguistique moderne, l'ancienne école continuait dans l'Inde même une sorte d'œuvre de vulgarisation, se répandait au dehors à la suite des missions bouddhistes et, adaptant ses cadres plus flexibles à divers idiomes, fondait la science du langage chez les peuples de l'Extrême-Orient.

Même entrevu à travers ce maigre résumé, on accordera que c'est là un brillant morceau d'histoire littéraire et qui fait apparaître sous un jour tout nouveau le développement de la grammaire sanscrite. Je n'y ferai qu'une remarque portant sur les termes plutôt que sur le fond de la question. L'expression *Aindra vyâkaraṇa*, grammaire d'Indra, est une expression indienne, et c'est conformément aux habitudes indiennes qu'elle doit être interprétée et employée. Or, d'après tout ce que nous savons de ces habitudes, il semble peu probable que les Hindous aient jamais compris sous cette dénomination des ouvrages aussi divers dans leur objet, dans leur origine et dans leur histoire que ceux qu'y range M. B., ouvrages dont plusieurs n'ont probablement jamais été considérés comme appartenant au *Vyâkaraṇa*, et qui ne l'étaient certainement pas à l'époque où nous voyons apparaître la mention de la grammaire d'Indra. Dans les vers cités par M. B., où Vopadeva énumère les 8 grammairiens principaux, il mentionne à la suite d'Indra au moins 3 prédécesseurs de Pâṇini et, quoi qu'il faille penser de l'état plus ou moins altéré de la doctrine que ces noms représentaient alors, il est assez difficile d'accorder cette énumération avec l'opinion de M. B., qui donne à Indra tout ce qui n'appartient pas à Pâṇini. D'ailleurs, sans prétendre en aucune façon nier les rapports ni même la filiation signalés [69] par M. B. entre ces divers ouvrages, on peut douter que les Hindous eux-mêmes en aient eu conscience. La notion d'un développement historique ne leur a jamais été familière et plusieurs de ces rapports sont d'une nature si générale, qu'il a fallu le coup d'œil exercé et philosophique de M. B. pour en découvrir la véritable portée. Ainsi, à défaut d'un ordre artificiel comme celui de Pâṇini, l'ordre logique se présentait de lui-même et, du moment qu'on renonçait à son langage algébrique, quoi de plus naturel, à moins d'en créer un autre de toutes pièces, ce qui peut-être n'eût pas été aisé, que de revenir plus ou moins aux termes de la langue commune? En poussant l'argumentation de M. B. à l'extrême on arri-

verait a prouver que la grammaire de Priscien est, elle aussi, une partie intégrante de l'école d'Indra. Il semble donc qu'il y a lieu de distinguer entre le sens que ce terme prend chez M. B., et celui qu'il faut lui laisser dans les ouvrages hindous, et que, dans ce dernier sens, il convient de le restreindre notablement. En combinant la donnée du *Tolkâppiyam* qui, tout en suivant le *Kâtantra* ou quelque ouvrage très voisin déclare suivre le système d'Indra, et le fait très significatif que Vopadeva, qui a connu le *Kâtantra*, ne l'énumère pas et semble effectivement nommer à sa place la grammaire d'Indra, on est conduit à chercher cette grammaire dans le *Kâtantra* et dans la vaste littérature qui en dépend. Aller plus loin, ce serait, quant à présent du moins, en quelque sorte créer une équivoque.

La 2e moitié du mémoire, environ 50 pages, consiste en deux appendices. Dans le premier, M. B. examine jusqu'à quel point les ouvrages grammaticaux en particulier, et la vieille littérature en général, peuvent être utilisés pour les recherches historiques. A cet effet, il étudie d'une manière tantôt succincte, tantôt très détaillée, l'état actuel des textes, les traces des remaniements qu'ils ont dû subir et les différentes recensions dans lesquelles ils nous sont parvenus. Aux œuvres déjà connues comme existant en deux ou plusieurs rédactions, telles que le *Râmâyaṇa*, plusieurs ouvrages de Kâlidâsa, le *Pañcatantra*, la *Bṛihatkathâ*, etc., il faut ajouter maintenant le *Mahâbhârata*, dont M. B. a découvert parmi les mss. de la Bibliothèque de Tanjore, une recension nouvelle parfaitement distincte du texte reçu. Il est inutile de faire observer combien ces variations, qu'on ne saurait mieux comparer qu'aux *rifacimenti* de nos littératures du moyen âge, compliquent pour l'historien l'usage critique de ces textes considérés comme documents. Pour quelques-uns, cependant, les difficultés dont la source gît bien plus haut sont à cet égard si grandes, qu'une complication comme celle-ci doit à peine compter. Du moins pour le *Mahâbhârata*, nous pouvons nous consoler par la pensée que, s'il nous était parvenu sans variantes, nous n'en serions guère plus avancés.

Parmi les causes qui ont dû modifier les textes et produire ces diversités de rédaction, M. B. en signale deux principales : l'une religieuse, l'influence de l'esprit de secte sur les œuvres de la littérature; l'autre littéraire ou, plus proprement rhétorique, l'accommodation graduelle de ces œuvres aux [70] règles de l'*Alaṃkâra*

et aux différents styles ou *rîtis* en usage dans les diverses contrées de l'Inde. A la première sont dus des interpolations et des remaniements en général communs et, par conséquent, antérieurs aux différentes rédactions parvenues jusqu'à nous, et M. B. va trop loin en dérivant de la réforme de Çaṃkara une des principales séries de ce genre, tout ce qui dans le *Râmâyaṇa* et dans le *Mahâbhârata* a reçu l'empreinte du védantisme vishnouite. Dans aucune partie du grand poème cette doctrine n'est plus expressément professée que dans la *Bhagavadgîtâ* que Çaṃkara a commentée et qui, indubitablement, est beaucoup plus ancienne que lui. Par contre, les diversités de rédaction encore représentées par les mss. et qui, en général, portent bien plus sur la forme que sur le fond, paraissent dues principalement à la deuxième cause, à l'influence de la mode et des habitudes d'écrire locales. M. B. a des remarques aussi curieuses que fines sur les *rîtis* ou styles que les rhéteurs attribuent à diverses provinces, comparés avec les caractères des langues parlées dans ces mêmes provinces. Mais il s'en faut encore de beaucoup que tout cela soit bien clair pour nous. A notre avis les variations inévitables et surtout capricieuses du goût ont eu en ceci un plus grand rôle que les *rîtis* officielles. Du moins jusqu'à présent n'a-t-on pas réussi dans un seul cas à répartir entre elles les différentes rédactions d'un même ouvrage et, bien qu'il n'y ait pas lieu de douter qu'à l'origine elles aient réellement été propres aux pays dont elles portent le nom, il paraîtrait cependant qu'elles ont cessé d'assez bonne heure d'être purement locales. Tous les auteurs d'*Alaṃkâra*, à partir de Daṇḍin et à quelque province qu'ils appartiennent, préconisent également le style *vaidarbhî* ou méridional[1]. Le *Vikramâṅkacarita* de Bilhaṇa, qui est écrit en ce style, a été composé, il est vrai, à Kalyâṇa dans le Dekhan; mais l'auteur était du Kashmir et, autant que nous pouvons juger de ces choses, la *Râjataraṅgiṇî* de Kalhaṇa, une œuvre purement kashmirienne, paraît, dans les endroits où la diction est plus ornée, écrite absolument selon les mêmes procédés. Enfin ce que nous savons de la vie errante des poètes et des paṇḍits au moyen-âge, tend également à faire croire que ces distinctions, en tant que locales, ont dû s'effacer de bonne heure.

Presque aussi considérables, mais dues à d'autres causes, sont

1. P. 73, l. 4, la phrase de M. B. pourrait donner lieu à méprise. Mammaṭa et Vâmana n'admettent chacun que 3 *rîtis* : à celles de Daṇḍin ils ajoutent la *Pâñcâlî*. Pour Vâmana, voy. l'édit. de M. Capeller, p. 5.

les altérations subies par les textes grammaticaux. Ici les ouvrages ont dû s'accroître et se modifier avec la doctrine elle-même. Des systèmes différents se sont fait des emprunts et se sont plus ou moins pénétrés ; dans un cas même, celui de la grammaire de Çâkaṭâyana, nous avons l'exemple d'un traité composé originairement d'après la vieille méthode, la méthode Aindra de M. B., qui dans la suite a été complètement ramenée à celle de Pâṇini. M. B. examine à ce point de vue les principales œuvres grammaticales à partir du [71] *Nirukta* et des *Prâtiçâkhyas*, jusqu'au *Kâtantra*, en passant par Pâṇini, le *Mahâbhâshya*, qu'il estime être une compilation lentement formée et accrue plutôt qu'une œuvre personnelle, les *Uṇâdisûtras*, dont il décrit une recension nouvelle trouvée par lui à Tanjore, et les grammaires de Jinendra et de Çâkaṭâyana. Parmi tous ces ouvrages, le *Ṛikprâtiçâkhya* dans une certaine mesure et, à un plus haut degré, la grammaire de Pâṇini peuvent seuls passer pour avoir conservé leur rédaction primitive. Et encore par rapport à ce dernier traité, M. B. est-il loin de partager la confiance de Goldstücker et se range-t-il aux doutes exprimés plus d'une fois à cet égard par MM. Weber et Aufrecht. Si l'on considère en effet la facilité avec laquelle des *vârttikas* ont pu passer dans le corps des sûtras (v. p. ex. les nombreux *sûtras* rattachés à l'aide de la particule *ca*), ou des mots additionnels s'introduire dans certaines règles de la forme de IV, 1, 49 p. ex., sur laquelle on a tant écrit, on avouera que, en dépit de l'intégrité incontestable de l'ouvrage en tant que système, ces doutes sont parfaitement fondés. Mais M. B. va plus loin. Sur la foi des biographes de Hiouen-Thsang et bien que Hiouen-Thsang lui-même ne dise rien de semblable, il admet l'existence au VIIe siècle d'une double recension de Pâṇini, en accordant toutefois qu'il doit y avoir un malentendu quant aux nombres indiqués pour les çlokas. Pour nous, il nous semble qu'ici le malentendu porte à faux et qu'à partir de Patañjali, c'est-à-dire de la fin du IIe siècle av. J.-C. (car les origines du *Mahâbhâshya* remontent jusque-là, quelque opinion qu'on se forme sur la destinée subséquente du livre), il ne saurait plus être question d'une double *rédaction* de Pâṇini.

Les conclusions auxquelles arrive M. B., à la fin de cet examen, sont les suivantes : Les écrits védiques nous sont parvenus sous une forme qui n'a plus varié depuis le Ve siècle avant notre ère : ils appartiennent à une époque dont historiquement nous ne savons rien. Du Ve siècle avant jusqu'à la fin du VIIe siècle après J.-C.

nous sommes réduits, en fait d'informations positives, aux sources étrangères, aux inscriptions et aux médailles : la littérature de cette période est impropre à fournir des données strictement historiques, à l'exception d'un très petit nombre d'ouvrages principalement grammaticaux, et ceux-là mêmes ne doivent être utilisés qu'avec précaution. A partir du VIIIe siècle, les œuvres littéraires fournissent des documents à l'historien.

Il serait oiseux de chercher chicane à M. B. au sujet de ces limites tout à fait générales, et par cela même un peu arbitraires, ou de lui marchander par-ci par-là ses conclusions. Prises à la lettre, elles nous paraissent sévères et, employées sans discernement, elles aboutiraient parfois à d'étranges résultats. Mais, si l'on se représente que M. B. y est arrivé par l'examen seul des œuvres principales, de celles dont l'autorité remonte le plus haut et dont les traces peuvent se suivre le plus facilement, qu'il n'a pas même touché à cette volumineuse partie de la littérature qui se révèle comme suspecte ou apocryphe à la critique la moins exigeante, on ne sera [72] pas surpris que, malgré les réserves de détails que nous avons faites en passant et que nous pourrions faire encore, elles nous paraissent justes en somme, à la condition d'être bien interprétées.

Cet appendice se termine par la notice d'un ouvrage curieux, une grammaire d'un langage factice, la Bhâṇḍîrabhâshâ, que l'auteur nous présente comme formée du mélange des divers dialectes parlés par les bergères de Vṛindâvana dans leurs ébats amoureux avec Kṛishṇa. Faut-il considérer cette étrange marqueterie linguistique comme un argot artificiel sans nul doute, mais ayant eu pourtant quelque base réelle, ou le tout, langage et grammaire, est-il à mettre au compte de la fantaisie de l'auteur ? M. B. ne s'explique pas nettement à cet égard. Prises une à une, les formes grammaticales qu'il donne ne sont pas impossibles : elles trouvent leurs analogues dans les divers prâcrits et il se pourrait qu'une sorte de jargon semblable se fût en effet formé à quelque époque dans les centres de pèlerinage qui entourent Mathurâ.

Dans le deuxième appendice, M. B. étudie avec soin les différentes manières dont les grammairiens hindous ont traité les termes techniques plus ou moins artificiels qu'ils emploient.

L'exécution matérielle du livre est parfaite et fait honneur aux presses des missions bâloises à Mangalore. En dépit des circonstances défavorables dans lesquelles M. B. est obligé de publier

ses travaux, la correction est exemplaire. Voici un petit supplément à l'errata : p. 1, note 2, à 2 lignes d'intervalle, Vopadeva est placé au XIIe et au XIIIe siècle ; p. 2, l. 1 infra, lire *Pâṇininâ;* p. 13, *upasarga* est encore à corriger l. 5 et 29 ; p. 51, l. 12, lire *Vâḍava* ; p. 52, l. 2, lire *Susheṇa* ; p. 61, l. 26, Buddhaghosha est du Ve siècle.

Nâradîya Dharmaçâstra or the Institutes of Nârada. Translated, for the first time, from the unpublished sanskrit original by Dr Julius Jolly. London, Trübner et Co, 1876.— xxxv-144 pp., in-8°.

(*Revue critique*, 16 septembre 1876.)

[**177**] Je ne doute pas que, dans le cas présent, M. Jolly n'ait eu d'excellentes raisons pour déroger à l'usage généralement adopté, quand il s'agit de textes inédits, de les publier d'abord et de les traduire ensuite. Il n'en est pas moins à souhaiter que l'exécution de sa promesse de nous donner sous peu une édition critique du texte même de Nârada ne se fasse pas trop longtemps attendre. Tant que ce complément indispensable fera défaut, la critique sera embarrassée de rendre pleine justice à son travail. Sa traduction paraît mériter une entière confiance et il y a tout lieu de la croire aussi exacte quant au fond, que la forme en est certainement élégante et précise. Mais c'est là une impression qui, ne reposant sur aucun moyen direct de contrôle, ne peut aboutir qu'à des compliments trop vagues pour que M. J. y tienne beaucoup. Encore, est-ce là le petit côté de l'inconvénient : M. J. prendra patience et la critique se tirera d'affaire comme elle pourra. Mais il en est un autre, plus fâcheux. Dans l'état actuel, l'œuvre de M. J. est en réalité bien plus incomplète, bien moins propre à rendre vraiment service qu'on ne croirait à [**178**] première vue. A peu près sans utilité directe pour ceux qui exercent des fonctions judiciaires dans le pays même, où une littérature spéciale répond aux besoins de la pratique, la publication isolée d'un des anciens livres de lois tel que le code de Nârada s'adresse principalement à ceux qui, au point de vue de l'archéologie indienne, s'occupent de

comparer entre eux ces vieux monuments, c'est-à-dire à des personnes qui, tout en attachant le plus grand prix à une traduction bien faite, ont besoin avant tout de pouvoir recourir au texte original. Je sais bien que, sans parler des simples curieux, il est encore pour cette sorte de livres une autre classe de lecteurs, ceux qui étudient, soit en philosophes, soit en jurisconsultes, les législations des différents peuples. Ce sont les émules de Montesquieu, et je voudrais ne rien leur dire de désagréable. Mais, dans la *Revue critique*, je puis bien leur avouer qu'ici particulièrement je me défie de leur compétence. Actuellement, et pour longtemps encore, l'étude du vieux droit hindou est inséparable de celle des antiquités de l'Inde en général : elle suppose par conséquent la connaissance de la langue et l'usage des textes. On n'admettrait pas qu'on prétendît s'occuper sérieusement des institutions romaines sans savoir le latin, ni de droit hellénique sans posséder le grec. A plus forte raison les exigences équivalentes sont-elles de rigueur ici, où le terrain est infiniment plus mouvant et plus perfide. M. J. semble avoir eu particulièrement en vue cette classe de lecteurs, et je ne le lui reproche pas. Mais, d'indianiste à indianiste, je le prie, maintenant qu'il a si libéralement pourvu au besoin du dehors, de vouloir bien songer sans retard à ceux de la famille.

Il faut avouer du reste que, s'il est un de ces vieux codes qui pût sans trop grand inconvénient être présenté au public en une simple traduction, c'est bien celui de Nârada. Plus que tout autre, il est simple, clair, méthodique. Il ne touche que très peu aux institutions et aux théories sociales, et ne donne que le droit positif, soigneusement séparé de tout ce qui relève de la religion ou de la morale plutôt que de la loi[1]. En somme, si l'on excepte les monuments de la législation romaine, l'antiquité ne nous a peut-être rien laissé qui soit aussi strictement juridique, et j'imagine qu'un jurisconsulte doit immédiatement se sentir comme chez lui à parcourir ces définitions et ces prescriptions nettement formulées et disposées suivant un plan simple et bien conçu.

Le code de Nârada se divise en deux parties ; la première traite de l'organisation judiciaire et de la procédure, particulièrement de l'administration des diverses sortes de preuves, pièces écrites,

1. Ceci ne doit s'entendre que d'une façon générale. Dans le détail, il arrive assez souvent au code de Nârada de confondre la prescription impérative avec la simple maxime et, au lieu de distinguer entre le juste et l'injuste, de distinguer entre l'homme vertueux et le méchant.

témoignages oraux et épreuves judiciaires. La deuxième contient les lois civiles et criminelles rangées [179] sous 18 sortes de causes ou d'actions[1], dont les 13 premières sont civiles et les 5 autres criminelles, à savoir : 1. dettes (voir la note), 2. dépôts, 3. partages entre associés, 4. donations, 5. prestations de services, 6. paiements de gages, 7. ventes illicites, 8. refus de livraison, 9. résiliation d'un acte de vente, 10. infractions aux règlements et coutumes de certaines associations et corporations (ce chapitre en bien des points est spécial à la législation hindoue), 11. limites et abornements, 12. mariages, 13. successions, 14. violences contre les personnes et les choses, 15. injures, 16. outrages, 17. jeux et paris, enfin sous la rubrique « divers » 18. ce qui est relatif à la police générale et à la sécurité de l'État.

Ce plan n'est sans doute pas développé avec la rigueur que l'antiquité classique et les modernes ont portée dans ces matières; en bien des endroits même, l'ordonnance générale est rompue d'une façon qui, à première vue, peut paraître arbitraire[2]. Tel qu'il est, il suffit, néanmoins, pour prouver deux choses : d'abord que ce traité, quelle qu'en soit l'origine, est une composition homogène et d'un seul jet; en second lieu, qu'à l'époque où il a été rédigé, la science du droit était parvenue à un état systématique bien plus avancé que celui que révèlent la plupart des œuvres analogues, presque aussi avancé que celui où nous la trouvons dans les écrits des juristes du moyen âge. Dans sa préface qui est un exposé très sage des principales questions que soulève le code de Nârada, M. J. n'a pas manqué de signaler ce caractère et il y a vu avec raison la preuve que la composition de l'ouvrage doit être assez moderne. La doctrine du livre confirme cette conclusion ou du moins n'y contredit pas. La grande place faite à la procédure écrite est caractéristique sous ce rapport[3]. D'autres

1. En réalité, elle ne traite que de 17 sortes, l'action en recouvrement de dettes, par suite d'une infraction au plan général, ayant passé dans la 1re partie, dont elle forme le 3e chapitre.

2. Ainsi la prescription, le taux de l'intérêt, la caution, d'autres ordonnances encore relatives à la dette sont traitées à propos de la preuve écrite; la fraude en matière douanière et fiscale et le droit de déshérence sont rattachés au chapitre qui traite de l'association commerciale. Il n'est pas difficile de saisir les motifs qui ont déterminé ces rapprochements : en pareille occurrence, les commentateurs scrupuleux ont coutume d'invoquer la maxime « l'occasion prime l'ordre de matière ».

3. I, 16 et 31, n'impliquent pas forcément l'usage dans les tribunaux d'un exemplaire matériel de la loi. En tous les cas, un témoignage de Nârada ne saurait *réfuter*

particularités encore, telles que la mention expresse qu'au défaut du père, la mère peut devenir chef de la famille, qu'un brahmane est passible de la peine capitale (il faut seulement que l'exécution soit prompte) et, comme le fait remarquer M. J., les dispositions relatives aux jeux de hasard, vont à même fin, en tant qu'elles accusent une tendance nettement pratique.

En général, il ne faut pas trop se fier aux considérations de cette dernière [180] sorte. L'esprit plus ou moins rigoriste ou indulgent, spéculatif ou pratique des écrits qui prétendent faire partie de l'ancienne littérature juridique peut tenir à des causes trop diverses et trop difficilement appréciables, pour être un sûr indice chronologique[1]. Il faudrait pouvoir préciser les sources auxquelles ils ont puisé, le milieu dans lequel ils ont été produits, le but que poursuivait l'auteur, l'autorité qu'il pouvait ou qu'il prétendait avoir, autant de questions auxquelles il n'est pas aisé de répondre. Si nous avions à faire à de véritables documents législatifs, le problème serait plus simple. Mais la plupart de ces écrits ont pour le moins autant d'affinité avec les lois de Platon qu'avec celles de Solon. En fait de législation, l'Inde n'en a jamais connu qu'une seule, la coutume traditionnelle, la législation de Manu, qu'elle n'a jamais confondue avec le Code de ce nom, ni avec aucun autre. Nous savons d'autre part que cette coutume n'était pas uniforme, qu'elle variait selon les pays et les sectes ; mais de ces variations quelques indices seulement nous sont parvenus. Nous ignorons quels changements plus ou moins durables ont pu y introduire la domination étrangère et les grandes monarchies puissamment organisées, qui se sont succédé à partir du IVe siècle avant notre ère. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que la tradition brahmanique n'a pas cessé de réagir contre ces diversités et que, en apparence du moins, dans les livres elle a eu le dessus ; que cette tradition nous est principalement parvenue dans deux sortes d'écrits : 1° les *Sûtras*, traités essentiellement ésotériques, destinés à l'enseignement, de dates incertaines, mais se rattachant aux écoles védiques et présentant en général des garanties d'authenticité ; 2° les codes de lois proprement dits,

celui de Mégasthène, à savoir que les Indiens du IIIe siècle av. J.-C. ne se servaient d'aucune pièce écrite en justice.

1. Les jeux de hasard, par exemple, que Manu interdit absolument, que Nârada tolère en les réglementant, sont recommandés dans les *Sûtras* d'Âpastamba, II, 25, 55. Il est vrai qu'il s'agit du jeu u roi et que l'auteur veut qu'on n'y admette que des joueurs honnêtes.

dont le caractère est bien plus varié et le rôle immédiat plus difficile à déterminer, dans leur état actuel, tous uniformément apocryphes et paraissant avoir été tels dès l'origine; que pris en masse, les écrits de la première classe sont probablement plus anciens que ceux de la seconde; que les Codes, pour une partie du moins de leur contenu, paraissent être des *Sûtras* remaniés; mais que, pour le reste, le droit proprement dit, dont les Sûtras, autant que nous pouvons voir, ne s'occupent guère, la source à laquelle ils ont puisé est inconnue ; qu'enfin l'une et l'autre classe d'écrits est venue se fondre dans les traités, commentaires et compilations des juristes du moyen âge dont les travaux, à partir du XIe siècle, constituent la véritable littérature juridique de l'Inde.

Aussi conçoit-on qu'en raison du caractère apocryphe de ces écrits et de l'obscurité qui pour nous en voile l'histoire, une induction tirée de tel ou tel point de doctrine ne saurait par elle-même avoir une bien grande portée. Pour le code de Nârada, toutefois, il est d'autres preuves qui, jointes à celle que fournit l'arrangement systématique du traité, nous obligent d'en [**181**] reculer la composition assez bas. Le nom même sous lequel il s'abrite, accuse une tradition récente[1]. Dans l'ancienne littérature, Nârada n'est point un législateur. C'est un sage sous les traits duquel se déguise à peine une ancienne personnalité mythique, un génie de la pluie et des nuages[2]. Comme beaucoup de ses congénères, il est très savant et très loquace. « Nârada, interrogé en un vers, répondit en dix vers », dit l'*Aitareya-Brâhmaṇa*. Dans la *Chândogya-Upanishad* il paraît comme un puits de science (cf. *Mh. Bhrt.* II, 136, etc.), mais d'une science plus verbeuse qu'efficace. Dans l'*Aitareya-Brâhmaṇa*, dans le *Sâmavidhâna* (III, 9, 8) il figure comme un docteur. Dans le *Mahâbhârata* enfin, il a passé au rôle de grande utilité. Éternellement cheminant entre le ciel et la terre, il est tou-

1. Le code n'est attribué à Nârada que dans le morceau en prose qui sert d'introduction et que M. J. estime être « évidemment une addition postérieure ». Cela est possible, mais ne me paraît pas évident. Il faut remonter assez haut pour trouver des ouvrages indiens qui ne soient pas précédés d'une introduction; si celle-ci, qui ne présente du reste rien de particulièrement suspect, n'est pas de l'auteur lui-même, il y a des raisons de croire qu'elle n'est pas postérieure de beaucoup au reste de l'ouvrage.

2. Le nom même signifie « nuage ». De là son association constante avec Parvata (déjà dans l'*Aitareya-Brâhmaṇa*), qui est, lui aussi, un génie de la pluie. De là encore son titre de roi des Gandharvas, dans le *Mahâbhârata*, et le rôle, assez singulier pour un législateur, d'ami de la discorde et des querelles, qu'il a dans la tradition postérieure.

jours prêt à intervenir; c'est l'homme des bons conseils et des longs récits. Aussi n'est-il pas étonnant qu'on lui ait attribué peu à peu une *Çikshâ*, une *Upanishad*, des *Purâṇas*; que des sectes l'aient choisi pour leur patron; que dans le *Mahâbhârata* il soit l'apôtre de quelque chose comme une religion nouvelle, rôle dans lequel il apparaît définitivement dans le *Nârada-pañcarâtra*. Ce qui étonne plutôt, c'est qu'on ait songé si tard à le gratifier d'une *Smṛiti*. Il ne figure ni parmi les législateurs énumérés par Yâjñavalkya, ni parmi ceux que donne Parâçara. Il n'apparaît en cette qualité que dans la liste du *Padma-Purâṇa* (Stenzler), dans le *Pañcatantra* (p. 65, éd. Kosegarten) et chez les commentateurs et les juristes du moyen âge. Il n'y a donc guère de doute que le code de Nârada ne soit postérieur à ceux de Manu et de Yâjñavalkya, probablement aussi à celui de Parâçara. D'autre part M. J. est porté à croire qu'il est plus vieux que la plupart des autres, plus vieux notamment que ceux qui, comme lui, traitent de préférence du droit proprement dit, Kâtyâyana, Bṛihaspati, Pitâmaha, etc. Comme limites extrêmes, il admet d'un côté Yâjñavalkya, qu'il place avec M. Stenzler à la fin du IIe siècle ap. J.-C., de l'autre la *Mitâksharâ*, le premier ouvrage daté où le code de Nârada soit positivement cité, qui est du XIe, et c'est là en effet tout ce qu'on peut faire avec les données actuelles. M. J. croit, il est vrai, pouvoir préciser davantage : de l'absence de toute allusion au bouddhisme, il conclut que le code de Nârada date d'une époque où cette religion avait à peu près disparu, ce qu'il pense avoir été le cas au [182] VIIIe ou au IXe siècle. Mais, en raison du caractère strictement juridique de l'ouvrage, j'estime que c'est là forcer singulièrement l'argument *a silentio*. Même au IXe siècle d'ailleurs, le bouddhisme n'était pas tombé au-dessous de la polémique, et, en tous les cas, il restait le jaïnisme, alors florissant, et dont il n'est pas question davantage dans le traité.

Outre la *Préface*, M. J. a ajouté à sa traduction un relevé de tous les vers que le code de Nârada a en commun avec ceux de Manu et de Yâjñavalkya, ainsi que des passages reproduits dans les principales compilations des temps plus récents. A ce relevé sont jointes des *notes critiques* qui n'auront toute leur utilité que quand le texte même qu'elles discutent, aura été publié.

Kâlidâsa's Çakuntalâ. The Bengâlî recension. With critical notes, edited by Richard Pischel. Kiel, Schwers ; Carl Friedrichs. London, Trübner and C°, 1877, p. XI-210, in-8°.

(*Revue critique*, 17 mars 1877.)

]**169**] La Çakuntalâ de M. Pischel est sans contredit la publication la plus importante qui ait été faite depuis bien des années dans le domaine de la littérature dramatique hindoue. Elle nous met en possession pour la première fois d'une édition vraiment critique, faite par un savant d'une compétence incontestable, de la rédaction dite *bengâlî* du chef-d'œuvre de Kâlidâsa, lequel est en même temps un des chefs-d'œuvre de ce qu'on pourrait appeler la littérature universelle. C'est sous cette forme même que Çakuntalâ avait été présentée au public européen dans la célèbre version de Sir William Jones (1789) et dans les traductions qui en furent faites presque aussitôt dans les principales langues de l'Occident. Mais pour la lire dans le texte, on n'avait jusqu'ici que l'édition de Chézy, admirable travail pour l'époque où il parut (1830) et auquel M. P. rend un juste hommage, mais qui ne répond plus aux exigences actuelles. Les éditions indigènes du même texte faites récemment à Calcutta (1864, 1869, 1870) sont plus défectueuses encore au jugement de M. P., et ne représentent que très imparfaitement la rédaction qu'elles sont censées donner. Pendant ce temps l'autre rédaction principale, dite *devanâgarî*[1] (il y en a trois en tout, sans compter les éclectiques), avait eu meilleure fortune. Signalée d'abord par H. Brockhaus, elle [**170**] avait paru sous une forme qu'on peut regarder comme définitive, dans la belle édition de M. Boehtlingk (1842), et elle avait été aussitôt acceptée comme la seule expression vraie de l'œuvre originale de

1. Ces dénominations qui proviennent des caractères dans lesquels sont généralement écrits les Mss., selon qu'ils contiennent l'une ou l'autre rédaction, assignent la 1re de ces rédactions au Bengale, la 2e à l'Hindoustan. En était-il de même autrefois ? On peut en douter : du moins Candraçekhara, dans son commentaire, mentionne-t-il plusieurs fois (p. 182, 195, etc. éd. P.) un *prâcînaḥ pâṭhaḥ* ou texte oriental, comme différent du sien, qui est le texte bengâlî. M. P. est d'avis que par « oriental » il faut entendre ici non pas le Bengale, mais le pays du Gange moyen. Mais il ne dit pas ses raisons.

Kâlidâsa. Les objections présentées alors par M. Stenzler (1844) ne l'empêchèrent pas de se maintenir pendant 28 ans dans cette position, qui semblait acquise une fois pour toutes, quand, en 1870, dans sa dissertation « De Kâlidâsæ Çâkuntali recensionibus », M. P. entreprit de l'en chasser en revendiquant hardiment les droits de la première rédaction. Depuis ce temps le procès avait continué à se débattre[1], parfois un peu dans le vide, la pièce principale du litige faisant défaut. Maintenant que cette pièce est produite et par M. P. lui-même, il serait certainement agréable de pouvoir dire que la question est enfin tranchée. Malheureusement tel n'est pas le cas, à notre avis du moins, et d'ici à longtemps peut-être nous devrons nous contenter du profit moindre, mais non à dédaigner cependant, de savoir un peu mieux jusqu'à quel point elle est soluble.

Avant d'effleurer à notre tour ce débat, hâtons-nous de dire que l'édition de M. P. paraît être faite de main de maître. Elle repose sur la collation de dix manuscrits de la rédaction bengâlî, tant du texte que des commentaires, et de quatre éditions, celle de Chézy et les trois de Calcutta indiquées plus haut. M. P. a comparé en outre d'un bout à l'autre l'édition de Boehtlingk (dont il reproduit les chiffres à la marge), tous les manuscrits qui ont servi à cette dernière, plus deux manuscrits que Boehtlingk n'avait pas pu consulter, enfin trois manuscrits de l'Inde du Sud ainsi que les scholies des trois principaux commentateurs dravidiens. Le texte qui a été pris pour base est celui du commentateur Candraçekhara, (époque inconnue) : les variantes ont été soigneusement recueillies au bas des pages : la version des passages prâcrits est celle de Candraçekhara, au commentaire duquel M. P. a fait en outre des emprunts assez fréquents et toujours intéressants au point de vue soit de l'interprétation du texte, soit de l'histoire littéraire. Enfin la correction typographique est exemplaire. Pour le texte même du

1. Les principales pièces de ce débat, auquel ont pris part surtout M. Pischel et M. A. Weber, sont de la part de M. Pischel : 1° *De Kâlidâsæ Çâkuntali recensionibus*, 1870 ; — 2° Un article critique sur l'édition de Çakuntalâ de Burkhard, dans les *Gœttinger Gelehrte Anzeigen*, janvier 1873 ; — 3° *Ueber eine südindische Recension des Çâkuntalam*, dans les *Nachrichten* de l'Académie de Gœttingen, mars 1873 ; — 4° *De Grammaticis pracriticis*, 1874 ; — 5° *Zur Kenntniss der Çaurasenî*, dans les *Beitræge* de Kuhn, 1874 ; — 6° *Die Recensionen der Çakuntalâ*, 1875. — De la part de M. Weber : deux articles critiques sur les n°s 1 et 4 précédents dans le *Literarisches Centralblatt*, novembre 1870 et août 1874. — *Prâkrit-Studien*, et *Die Recensionen der Çakuntalâ*. 1874-1875, tous deux dans le t. XIV des *Indische Studien*.

drame je ne pense pas qu'il y ait grand'chose à ajouter au court errata de M. P.[1]. Pour le commentaire, je n'ai noté que *madhunâ*, p. 196 infra, pour *madhuno* et [**171**] *nirvartitaḥ*, p. 199, l. 18, au lieu de *nirvartitam*. (La correction *nepathyaṃ veçaḥ*, *âkalpaveçau*, p. 173, l. 1 se trouve portée en marge sur mon exemplaire.) Seuls les passages où la version de Candraçekhara ne reproduit pas exactement le prâcrit du texte n'ont pas été indiqués toujours suffisamment (dans les cas importants, M. P. n'y a pas manqué) : c'est là une tache bien légère, mais qui paraîtra cependant regrettable dans un travail aussi achevé.

La préface de M. P. est strictement indicative de l'économie de son édition. Il n'y est pas revenu sur le débat relatif aux deux rédactions ; et, de fait, il pouvait s'en dispenser, tant son édition ressemble à ces enfants qui ont fait parler d'eux avant de naître. Tous ceux que cela peut intéresser, savent en effet pour quelles raisons elle est aux yeux de M. P. la vraie, la seule vraie Çakuntalâ, dont les autres ne sont que de misérables falsifications. Il nous reste maintenant à examiner le plus brièvement possible, jusqu'à quel point les faits viennent à l'appui d'un jugement exprimé en des termes aussi cassants.

En comparant les deux rédactions ou plutôt les types de l'une et de l'autre tels que la critique les a reconstitués (car les variétés individuelles des manuscrits sont en nombre indéfini et constituent parfois de véritables nuances intermédiaires), on trouve que, abstraction faite de certains détails d'orthographe et de quelques gros écarts dont il sera question plus loin, elles diffèrent l'une de l'autre d'une façon telle que les corruptions inhérentes à toute transmission manuscrite ne suffisent pas à l'expliquer. L'une ou l'autre, probablement toutes les deux, elles ont subi des remaniements entrepris évidemment de propos délibéré et dont l'effet ne saurait mieux se comparer qu'à ce qui adviendrait d'une mosaïque dont on changerait successivement toutes les pièces, tout en respectant le dessin général. Ces différences sont de nature très diverse : elles portent sur la grammaire, sur le choix des mots, sur le tour des pensées, sur les pensées elles-mêmes ; il y a des additions ou des suppressions parfois considérables. C'est assez dire que la question est infiniment compliquée et qu'elle comporte plus d'un ordre d'arguments. En examinant la façon dont ces différences se

1. *Hutâçanavatâm* p. 69, l. 5 pour *hutâçanavatîm* est un accident de presse.

répartissent entre les manuscrits, M. P. a cru voir que, dans beaucoup de cas, le désavantage se trouve du côté de la rédaction devanâgarî. Mais une supputation pareille, même très complète, ne saurait être bien concluante. Aussi la principale, la grosse raison de M. P. est-elle d'un autre ordre, à savoir que le prâcrit de la rédaction bengâlî est conforme aux règles des grammairiens, tandis que celui de la rédaction devanâgarî ne l'est pas.

C'est là un fait d'une importance incontestable. Cependant, avant d'en faire dépendre à peu près uniquement la solution d'une question aussi complexe, il convient d'examiner s'il n'y a pas des raisons qui tendent à l'atténuer. Et ici je ne demanderai pas si cet accord ne se trouve pas plutôt dans le texte de M. P. que dans celui de tel ou tel manuscrit bengâlî, ni si, en le voulant bien, on n'arriverait pas à tirer des manuscrits [172] devanâgarîs un texte plus conforme aux décrets de ces mêmes grammairiens. J'admets au contraire le fait comme parfaitement exact. Je ne pense pas non plus qu'il faille beaucoup se préoccuper de la question de savoir lequel a précédé l'autre, du drame ou de la doctrine grammaticale. De quelque façon que cette question doive être résolue un jour, que Vararuci ait connu les pièces de Kâlidâsa ou que Kâlidâsa ait connu les règles de Vararuci, il est également inadmissible que le grammairien ait prescrit des règles en contradiction avec les chefs-d'œuvre de la littérature, ou que le poète ait violé dans ses compositions la doctrine constante des grammairiens. Ceci suppose toutefois que, sur le point spécial qui nous occupe, les règles des grammairiens aient constitué une véritable doctrine. Or ici se présentent quelques faits sur lesquels M. Weber a déjà beaucoup insisté et dont je me prévaudrai à mon tour, tout en les interprétant un peu différemment.

On sait que les grammairiens traitent d'ordinaire des différents dialectes prâcrits dans l'ordre de leur plus ou moins grande affinité avec le sanscrit. Ils font toutefois à cet ordre une exception constante en faveur du mâhârâshṭrî, qui est pour eux le prâcrit principal, dont ils traitent à fond et en premier lieu, tandis qu'au çaurasenî, qui est cependant beaucoup plus voisin que l'autre du sanscrit, ils ne consacrent qu'un très petit nombre de règles, Vararuci 32, Hemacandra (dont M. P. vient de nous donner une très belle édition) 27. Or, le premier de ces dialectes est à peine représenté dans les drames (et, dans ces cas, presque toujours conformément à la grammaire), tandis que le second y occupe parfois plus de la

moitié. La conclusion à tirer de là, déjà entrevue par Lassen (*Institut. Ling. Pracrit.*, p. 383), mais que M. Garrez a mise le premier dans tout son jour (*Journ. asiat.*, août-sept. 1872, p. 208), c'est que les grammairiens, à l'origine du moins, quand s'est fixée leur technique, ont eu en vue une tout autre littérature que la littérature dramatique actuellement existante et que, si tant est qu'ils aient eu égard à cette dernière, ils ne l'ont fait que d'une manière très accessoire. Mais s'il en est ainsi, si les grammairiens ont légiféré sans beaucoup se préoccuper des drames, n'est-il pas permis de supposer que, réciproquement, les drames ont dû se jouer et par conséquent se copier, sans observer de bien près les décisions des grammairiens ? Ne semble-t-il pas que ce soit précisément cette partie de la langue qui a dû en ce cas s'altérer le plus vite, suivant des circonstances de temps et de lieu qui maintenant nous échappent? Ces doutes prennent encore plus de force, si l'on observe ce que sont au fond ces langues prâcrites des poètes. Déjà M. Garrez (*ibid.*) a remarqué, par rapport au mâhârâshṭrî, que c'est plutôt un langage musical qu'un véritable dialecte populaire. On peut dire quelque chose d'approchant du çaurasenî : à part certaines expressions et certaines formes grammaticales que l'usage devait faire saisir bien vite, ce n'est au fond que du sanscrit prononcé d'une façon différente et approprié à certains effets de déclamation. Pour les yeux de celui qui lit, la différence sans doute est grande ; mais pour [**173**] l'oreille de l'auditeur elle devait se réduire à peu de chose, à peu près comme *tobo* ne ressemble guère à *corbeau*, sans qu'on s'y méprenne pour cela quand on l'entend de la bouche d'un enfant. La voix de l'acteur avait bien des moyens de parer, de suppléer pour ainsi dire, à ces changements et suppressions de consonnes, à ces hiatus accumulés, à la plupart de ces altérations qui nous embarrassent à la lecture, et il est probable que, selon les rôles, il le faisait d'une façon différente. Pour nous, au contraire, la même orthographe doit figurer parfois le murmure gracieux des femmes et des enfants, le bégaiement comique du Vidûshaka et le parler rude et grossier des gens du peuple. De ce caractère plus ou moins factice de la langue et du peu d'attention que lui ont accordé les grammairiens, il devait résulter, ce semble, une certaine allure flottante pour le prâcrit des drames et une faculté plus grande de se prêter aux exigences variées de la représentation qui atténue peut-être dans une certaine mesure le fait sur lequel M. P. appuie si fortement. Ce fait, il est vrai, n'en subsiste pas

moins et j'avoue que, en tout état de cause, c'est un grand point d'acquis en faveur de la rédaction bengâlî que cette correction grammaticale non seulement de son çaurasenî, mais encore de son mâgadhî et de sa variété d'apabhraṃça (act. VII et VI). J'accorderai même volontiers à M. P. que cette rédaction nous a conservé le vrai prâcrit employé par Kâlidâsa et que cette fidélité n'est pas, ce qu'elle pourrait être après tout, le résultat d'une restauration postérieure. Mais, ceci une fois accordé, de ce que la langue est originale, il ne suit pas que la rédaction le soit aussi. Sous la langue, il y a le drame lui-même, dont celle-ci n'est après tout que le vêtement : en d'autres termes, la question grammaticale se complique d'une question de goût et de critique littéraire.

M. P. semble parfois récuser les raisons de cette dernière sorte ; cependant il s'en est servi à l'occasion, et, par là, il reconnaît le même droit à d'autres. Seulement, nous pensons avec lui qu'il faut en user avec beaucoup de prudence et, après avoir montré la portée incertaine de l'argument grammatical, nous en ferons autant pour l'argument littéraire, ne serait-ce que pour aviser ceux qui seraient tentés de transporter ici les procédés et les habitudes de la philologie classique. — D'abord, il faut bien se persuader que, pour toute cette littérature savante du moyen âge hindou, nous manquons du premier critère, ce que nous appelons proprement le style. La transparence étymologique de la langue sanscrite, sa richesse en synonymes, sa faculté illimitée de dérivation rendent à peu près vaine la critique purement verbale. Toute expression possible est légitime et, au milieu de cette abondance, disparaît presque ce qui constitue ailleurs la force du mot propre. Du moins ne faut-il pas avoir traduit beaucoup de sanscrit pour s'apercevoir que la difficulté consiste moins à trouver dans nos langues des termes précis appropriés, qu'à en découvrir qui soient pour ainsi dire assez enveloppants. Si du choix des mots nous passons à la texture et au mouvement de la phrase, nous ne trouvons guère plus de prise. Ici encore l'instrument est trop compliqué [174] pour être bien maniable. La facilité, par exemple, avec laquelle on forme des expressions composées, tend à faire substituer des épithètes plus ou moins complexes au rôle de nos propositions incidentes ou subordonnées. Il en résulte, dans le tour de la période, une certaine monotonie encore renforcée par la coupe de la strophe qui, malgré sa variété au point de vue prosodique, se résout uniformément en un distique, parfois en un quatrain. Aussi la phrase poé-

tique ne comporte-t-elle qu'un nombre assez limité de patrons ; celle de la prose est plus uniforme encore. On conçoit d'après cela que ce que nous appelons le cachet personnel d'un auteur se réduise ici la plupart du temps à un minimum : certaines habitudes de phraséologie, quelques locutions et tournures favorites, c'est à peu près tout ce que nous pouvons noter. On conçoit aussi quelle difficulté il y a de se prononcer sur la valeur respective de deux variantes, du moment qu'elles sont l'une et l'autre sensées et correctes. Les auteurs qui ont écrit sur l'art poétique nous ont laissé, il est vrai, pour tout ce qui concerne le choix des mots, l'arrangement des phrases, les diverses sortes de style, un nombre plus que respectable de préceptes. Malheureusement, jusqu'ici, nous ne savons qu'en faire dans la pratique et, sur ce point, je suis pleinement d'accord avec M. P., quand il pense que le temps n'est pas encore venu pour nous d'appliquer les théories des Hindous dans la critique de leur littérature. C'est à peine si, dans ces traités, nous saisissons toujours bien le lien qui unit l'exemple à son précepte : à plus forte raison, personne encore, que je sache, n'a-t-il tenté de ranger nettement telle œuvre dans telle catégorie officielle de style d'après des raisons purement internes et en l'absence d'une déclaration expresse, soit de l'auteur lui-même, soit de quelque autorité indigène. Il s'en faut encore de beaucoup que le sentiment que nous avons de cette poésie soit assez pénétrant, assez intime, pour que nous puissions nous y fier dans l'appréciation de ces minuties.

Mais, s'il est souvent difficile, dans ces conditions, de choisir entre une leçon originale et des variantes plus ou moins altérées, il est évident que notre embarras sera plus grand s'il s'agit, comme ici, non pas d'un certain nombre de leçons isolées, mais de deux ou plusieurs textes perpétuellement différents, où le fort et le faible finissent de part et d'autre par se compenser ; et nous serons tenus à plus de réserve encore si, comme malheureusement c'est encore le cas ici, nous avons tout lieu de croire que, de ces textes, aucun n'est à proprement parler original. En effet, les variations que présentent les manuscrits appartenant à la même rédaction, ou dont la trace a été conservée par les commentateurs sont telles qu'il ne doit guère nous rester d'illusion à cet égard. Aussi M. P. lui-même, malgré sa foi robuste en la rédaction bengâlî, ne considère-t-il cette rédaction comme authentique que relativement aux autres, qu'il estime plus altérées encore, et ne donne-t-il sa propre édition que comme une restauration, la plus approchante, il est

vrai, à laquelle nous puissions atteindre, du vrai texte à jamais perdu de Kâlidâsa. Or, à quel [175] point un travail semblable est affaire d'appréciation personnelle et à quelles différences peuvent aboutir des restaurations exécutées par des mains différentes d'après les mêmes données, nous en avons ici même un assez plaisant exemple. En 1875, M. Stenzler avait donné dans la nouvelle édition de son *Sanskrit-Elementarbuch*, une édition du premier acte de la rédaction bengâlî de Çakuntalâ, basée sur les matériaux mêmes réunis par M. P. et que celui-ci avait mis à sa disposition. M. Weber, croyant tenir enfin le texte de M. P., avait soumis ce morceau à un examen comparatif minutieux qui ne tient pas moins de 74 pages du XIVe volume des *Indische Studien*. Or il se trouve que cette critique de M. Weber porte presque toujours à faux. Le texte bengâlî de M. Stenzler diffère très notablement de celui de M. P., bien qu'ils aient été tirés l'un et l'autre presqu'en même temps des mêmes manuscrits [1]. Dans ces conditions, il n'est que trop visible qu'une critique de détail a bien peu de chance d'aboutir, qu'elle s'en prenne à la partie matérielle du style ou qu'elle porte sur les menues différences de composition. Sollicités tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, une pareille critique nous conduirait tout droit à nous faire un texte éclectique, ce qui est défendu *à priori*. Je n'entrerai donc pas ici dans un décompte semblable [2] et j'arrive directement à une différence d'une tout autre portée que présentent nos deux rédactions, la seule à peu près qui, au point de vue littéraire, me paraisse offrir une base d'appréciation suffisamment solide.

On sait que la rédaction bengâlî est en général plus longue que l'autre. En maint endroit, nous pouvons être tentés d'y voir les traces d'un travail d'amplification, sans oser pourtant nous prononcer avec certitude. Mais il semble que toute hésitation doive cesser

1. Les dates respectives de la publication des *Indische Studien*, XIV et de la Çakuntalâ de M. P., ainsi que la déclaration expresse de M. P. à la fin de sa préface, nous défendent de supposer qu'il a tenu compte pour son édition des remarques de M. Weber.

2. Je noterai cependant les trois points suivants, parce qu'ils sont d'un intérêt propre : la rédaction devanâgarî résout très souvent en leurs éléments des termes composés que l'autre rédaction présente à l'état compact. Elle nous montre le roi accompagné même à la chasse par des femmes *yavanîs*, qui n'apparaissent dans l'autre rédaction que dans l'intérieur du gynécée, leur vraie place. Au cinquième acte, elle n'a pas l'allusion aux *çramaṇas*, probablement ici des moines bouddhistes, que la rédaction bengâlî met dans la bouche du Vidûshaka. Le premier de ces points me paraît être à son avantage ; les deux autres sont en faveur du texte de M. P.

quand on vient à comparer dans les deux rédactions la scène d'amour du troisième acte. Cette scène, dans la rédaction devanâgarî, est fort belle, une des plus belles que le génie dramatique ait jamais conçues. Tout ardente qu'elle est, elle est délicate et chaste. La passion y est conduite avec un art infini : au moment même où elle éclate, elle est aussitôt tempérée par la tendresse et, quand la situation devient enfin scabreuse, elle est dénouée [176] avec une grâce, avec une légèreté de touche qui dénotent la main d'un maître. Dans leur brièveté, ces pages sont vraiment parfaites : tout y est et pas un mot n'y est de trop. Dans la rédaction bengâlî, au contraire, la scène est prolongée du double. La situation y est exploitée, je ne dirai pas jusqu'à satiété, car cette amplification n'est certainement pas une œuvre vulgaire ; mais enfin l'équivoque y est côtoyée avec une persistance qui, pour nous du moins, finit par rompre le charme. La dignité des personnages en souffre. Je ne dirai rien du roi, qui oscille entre le rôle d'un Don Juan et celui d'un amoureux transi ; mais, dans cette coquette qui revient si imprudemment jouer avec le feu, j'ai peine à reconnaître la fille de Kaṇva si admirablement pure dans les idylles du premier et du quatrième acte, ainsi que l'épouse si noblement courroucée du cinquième, si touchante et si digne dans la réconciliation finale. A ne consulter que mon sentiment esthétique, comme dirait M. P., ce n'est plus là Çakuntalâ, mais une *nâyikâ* quelconque. Je sais bien qu'il ne faut pas juger de ces choses d'un point de vue absolu, qu'il s'agit ici d'une œuvre indienne et que Kâlidâsa, bien que, moins souvent que tout autre de ses compatriotes, il nous donne occasion de nous rappeler le *Sed nunc non erat his locus* d'Horace, n'en appartient pas moins à un peuple qui n'a jamais bien su pratiquer le précepte *Ne quid nimis*. Dans cette même pièce, au sixième acte par exemple, dans l'épisode du portrait, le rôle du roi présente plusieurs traits outrés que le goût européen aimerait certainement mieux ne pas y voir, mais qui se trouvent dans toutes les rédactions et auxquels, par conséquent, il nous est défendu de toucher. Aussi ne serais-je pas trop surpris que Kâlidâsa eût composé cette scène telle qu'elle est dans le texte de M. P. Ce qui me paraîtrait difficile à expliquer, c'est qu'un de ses compatriotes se fût imaginé d'en supprimer les parties qui nous choquent, mais qui devaient précisément lui plaire le plus, et qu'il fût en outre parvenu à faire accepter, d'une manière tant soit peu durable, ces retranchements qui, au goût du public indien, auraient paru de

véritables mutilations. Car il ne faut pas se représenter, pour les époques anciennes, les différentes parties de l'Inde comme fermées les unes par rapport aux autres. Avant la conquête musulmane, elles l'étaient peut-être moins que même de nos jours. Les lettrés, les poètes voyageaient beaucoup; ils allaient de cour en cour, se disputant les largesses des princes et des rois, et ils entretenaient ainsi un courant littéraire en présence duquel une rédaction mutilée, à l'encontre du goût national, d'une œuvre aussi célèbre que le drame de Kâlidâsa, aurait eu peu de chance de se maintenir longtemps. On conçoit au contraire fort bien que des additions aient été faites à cette œuvre dans une certaine province par quelque poète habile, car celui qui a touché à notre drame était certainement habile, et qu'une fois faites, elles s'y soient maintenues sans qu'on ait jugé convenable de les adopter ailleurs.

En résumé, nous dirons donc qu'au point de vue de la langue et de la [177] grammaire, l'avantage est du côté de la rédaction bengâlî; que les raisons littéraires, dans l'état passablement flottant de ces textes, sont peu concluantes[1], à l'exception d'une seule, celle qui se tire de l'examen comparatif du IIIe acte, et qui porte, non plus sur le style, mais sur l'invention même; que celle-ci nous paraît décisive, pour cet acte du moins, et que la présomption qu'elle crée pour le reste du drame au profit de la rédaction devanâgarî, nous semble pour le moins aussi forte que celle que la grammaire fournit en faveur de la rédaction bengâlî; que, pour l'ensemble, la question reste ainsi ouverte et que, d'aucune façon, nous ne pouvons souscrire au jugement péremptoire porté par M. P. en faveur de sa rédaction favorite. Nous ajouterons que, si on peut regretter la vivacité des termes dans lesquels M. P. a

1. Je suppose que les lecteurs allemands qui ne peuvent lire Çakuntalâ dans le texte, ne seront pas de mon avis. M. P. a trouvé en effet un allié précieux en M. L. Fritze qui vient de traduire son texte de façon à effacer toutes les versions précédentes (*Sakuntala, metrisch übersetzt.* Schloss-Chemnitz, Ernst Schmeitzner, 1877). Cette traduction est admirable de fidélité et d'élégance et, en la comparant aux versions faites jusqu'ici du texte devanâgarî, je ne dirai pas à celle de Boehtlingk qui n'a prétendu donner qu'une sorte de mot à mot, mais aux traductions littéraires, à celle de Lobedanz par exemple, il est impossible de ne pas se sentir séduit. Je ne reprocherai qu'une chose au traducteur : c'est d'avoir employé le vers d'un bout à l'autre. Dans l'original, les stances s'enlèvent nettement sur le fond de la pièce. La pensée y comporte une allure plus compassée et plus artificielle : quand elles alternent avec la prose, ces deux éléments se suivent, mais ne se continuent pas exactement. Il y a là une nuance, une sorte de ton local qui est sacrifié dans la traduction allemande.

parfois défendu sa conviction, nous avons tout lieu de nous féliciter de la vivacité du sentiment qui les lui a dictés, puisqu'elle nous a valu, après une série de travaux riches en vues ingénieuses et en renseignements précieux, cette édition de Çakuntalâ qui restera comme une des plus belles productions de notre époque dans le domaine de la critique des textes.

Indische Studien. Herausgegeben von Dr A. Weber. XIVter Band. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1876, 504 p. in 8°.

(*Revue critique*, 7 avril 1877.)

[**217**] La publication des *Indische Studien* suit son cours avec une régularité et une diligence d'autant plus méritoires que, à part les réserves que peut suggérer la rédaction un peu trop de premier jet de certains morceaux, ces avantages ne sont jamais acquis aux dépens de la valeur réelle du contenu. Celle-ci se soutient au contraire parfaitement à travers tout le recueil. D'un volume à l'autre on pourra bien constater de légères fluctuations d'ailleurs inévitables, mais on n'y trouvera ni parties décidément faibles, ni pièces de remplissage et, sous ce rapport, le présent volume, sans être le plus riche de la collection, n'y fera certainement pas disparate.

Le premier morceau est un extrait du *Suparṇâdhyâya* de M. E. Grube, dont il a été rendu compte ici même[1] (*Rev. crit.*, du 15 juillet 1876). En reproduisant le texte de ce curieux petit apocryphe, M. Weber y a joint quelques remarques supplémentaires touchant certaines particularités de rédaction et le groupement des manuscrits dont s'est servi l'éditeur.

Dans le mémoire qui suit, M. Weber discute les diverses questions de philologie prâcrite soulevées par M. Pischel à propos des recensions de Çakuntalâ. Comme cet examen est très détaillé, que l'allure d'ailleurs en est polémique et que M. W. suit tantôt l'argumentation de son adversaire, tantôt le fil de ses propres idées, l'ensemble n'en est guère susceptible d'analyse. Le mémoire se

1. Cf. ci-dessus, p. 216.

divise en deux parties. Dans la première M. W. combat les conclusions exagérées, selon nous aussi[1] (cf. *Rev. crit.*, du 17 mars 1877), que M. Pischel déduit de la conformité du prâcrit de la recension bengâlî de Çakuntalâ avec les règles de Vararuci. Il s'attache particulièrement à montrer que, dans plusieurs cas, les leçons de la recension devanâgarî paraissent plus anciennes que les formes exigées par les grammairiens et, comme il incline à tenir Kâlidâsa pour [**218**] antérieur à Vararuci, on voit la conséquence à tirer selon lui de ces faits. A notre avis, c'est là un terrain bien glissant. Des observations isolées, et il n'y en a pas d'autres à faire, sont peu convaincantes en pareil cas. Tous les archaïsmes ne sont pas nécessairement vieux et, sans parler des autres causes d'incertitude, il est visible qu'en présence du double courant auquel ont constamment cédé ces dialectes plus ou moins artificiels, l'un les éloignant toujours plus du sanscrit, l'autre les y ramenant par de brusques retours, les arguments dont on se sert vont presque toujours à deux fins. Dans la seconde partie, M. W. défend son explication de la racine pâlie et prâcrite *dakkh*, *dekkh*, qui représente selon lui une racine secondaire *dṛiksh* formée de *dṛiç* sur le modèle de certains désidératifs védiques, contre M. Pischel et le regretté M. Childers qui la dérivent du futur *drakshyati*. Il établit fort bien, contre M. Childers, qu'il importe peu que *dakkh* soit ou non un tard venu en pâli, et contre M. Pischel qu'il est peu probable que cette racine se soit introduite dans les prâcrits par l'intermédiaire du singhalais, puisqu'elle se trouve déjà dans les inscriptions d'Açoka sous la forme *dekkh*. Pour le fond, nous nous rangeons à l'explication de M. W., bien qu'elle ait aussi ses difficultés. L'objection qu'on lui a opposée en dernier lieu, que la signification désidérative ne s'efface pas si aisément, nous paraît d'assez mince valeur. D'abord, un thème de la forme de **dṛiksh* ne comporterait pas nécessairement la nuance du désidératif et ensuite, *voir* et *regarder* sont des idées assez voisines pour que l'expression de l'une ait pu se substituer dans l'usage à celle de l'autre.

De la grammaire et de la polémique, le troisième morceau nous transporte en plein pays de la fiction et de la féerie. Le *Vîracaritra* dont M. Jacobi donne une analyse très substantielle et un long fragment spécimen, d'après un manuscrit de l'East-India Office, le seul connu, se rattache à cette vaste littérature de contes et de

1. Cf. ci-dessus, p. 240.

légendes profanes dont les ramifications s'étendent à travers tout le moyen âge hindou, plus particulièrement au *Vikramacaritra* qu'a fait connaître M. R. Roth (*Journ. as.*, IVe série, vol. VI) et dont il est en quelque sorte (en ce qui concerne le sujet) la continuation. Mais il diffère de la plupart des œuvres analogues en ce qu'il n'est pas un recueil de contes simplement enchâssés dans un cadre commun, mais un vrai poème d'une certaine unité, un peu à la façon de nos vieux romans et des chants de l'Arioste. Seulement, il ne faut y chercher ni le symbolisme profond qui forme parfois l'arrière-plan des uns, ni la suprême ironie qui se joue dans les fantaisies du second. L'auteur, qui portait le non d'Ananta et que M. J. croit antérieur à la fin du XIVe siècle, a l'air de raconter *bona fide* ses incroyables histoires. Pour la critique, son œuvre est un document précieux : littérairement, elle se classe parmi les contes à dormir debout. — Le poème raconte en trente chants (la fin et probablement aussi le commencement manquent) la lutte de Vikramâditya, roi d'Ujjayinî, et de Çâlavâhana (ou Çâliv°) de Pratishṭhâna, le triomphe de ce dernier, les [219] exploits du paladin Çûdraka (ou Çûdrika) et les services qu'il rend à Çâlivâhana, l'ingratitude dont le fils et successeur de Çâlivâhana, Çaktikumâra, paie ces services, la formation d'une ligue puissante à la tête de laquelle sont Çûdraka et Bemba, le fils de Vikramâditya, le siège de Pratishṭhâna et la chute de Çaktikumâra sous les coups des alliés. Ce sont là pour la plupart des noms fameux dans la légende, mais dont l'histoire jusqu'ici ne sait que faire. Vikramâditya et Çâlivâhana sont les deux prétendus fondateurs des ères *saṃvat* (57 av. J.-C.) et Çaka (78 ap. J.-C.) ; dès le VIe siècle, le nom du dernier paraît comme celui d'un prince ami des lettres que la tradition identifie avec Hâla, l'auteur du *Saptaçataka*. Le *Kathâsaritsâgara*, dont les sources remontent peut-être tout aussi haut, connaît, avec d'autres détails il est vrai, non Çâlivâhana, mais Sâtavâhana de Pratishṭhâna et, sous cette forme, le nom se trouve en effet dans d'anciennes inscriptions des rois Siṃha et de quelques cavernes du pays marhatte. Çûdraka paraît dans quelques listes purâniques de la dynastie des Andhrabhṛityas et un roi de ce nom passe pour l'auteur de la *Mṛicchakaṭikâ*. Ce sont donc là des noms en quelque sorte flottants, et il est impossible, quant à présent, de préciser l'époque à laquelle ils ont été mis entre eux dans le rapport où ils se trouvent ici. Mais il est à présumer que cela s'est fait postérieurement à la rédaction du

Kathâsaritsâgara, qui est de la fin du XIe siècle. Ceci s'accorderait assez bien avec la supposition de M. J. qui croit retrouver le Çâlivâhana et le Çaktikumâra du poème dans les deux princes ainsi nommés qui figurent parmi les rois Gehlotes du Méwar dans la deuxième moitié du Xe siècle. D'après lui, ces deux noms historiques, et probablement d'autres encore, auraient été transportés après coup dans cet ensemble de vieilles traditions dont l'origine et le caractère lui paraissent franchement mythiques. Vikramâditya et son fils Bemba seraient des héros solaires ; Çâlivâhana et Çaktikumâra, issus tous deux de la race des serpents, représenteraient les ténèbres, et le récit alternatif de leur triomphe et de leur chute, serait un chapitre de cosmographie. Cette explication est plausible. Elle est du reste présentée avec autant de mesure que d'habileté par M. J., qui, en l'entourant des meilleures preuves, n'a pas oublié que c'est un peu le sort de toute fortune éclatante ici-bas de rappeler le soleil qui se lève et le soleil qui se couche.

En tournant la page, nous revenons à Çakuntalâ et à la polémique. Le quatrième morceau est en effet un factum de M. Weber en réponse à un autre factum de M. Pischel. En reprenant le litige *ab ovo*, M. W. n'a pas de peine à prouver à son adversaire qu'il a été le plus modéré des deux et que, si le débat s'est envenimé, ce n'est pas de sa faute. Peut-être eût-il pu le faire en moins de mots. La fin de sa réplique est consacrée à l'examen comparatif du premier acte de Çakuntalâ selon la recension devanâgarî et selon ce que M. W. pouvait à bon droit considérer comme étant le texte patronné par M. Pischel. J'ai déjà eu occasion de faire remarquer par suite de quel singulier hasard cet examen qui, comme tout [220] le mémoire du reste, est plein de remarques ingénieuses et utiles, est en somme un perpétuel porte à faux[1].

Vient ensuite la continuation de la *Yogayâtrâ* de Varâha Mihira, texte, traduction et notes par M. Kern. Ce morceau qui fait suite à *Ind. Stud.*, x, p. 161, etc., contient les chapitres IV-VI de ce curieux traité. Les deux premiers traitent des aspects du ciel favorables ou défavorables à la *yâtrâ* ou entrée en campagne d'une armée. Le dernier prescrit les hommages à rendre en pareille occurrence aux divinités et aux planètes qui se partagent la souveraineté des diverses régions, la manière de confectionner et d'orner leurs statues, les mantras à réciter en leur honneur, et se termine par un

1. Cf. dessus, p. 244.

hymne des plus curieux à l'adresse des innombrables génies qui peuplent tous les recoins de l'espace et ont pouvoir sur les actions des hommes. Il y a là de bien singulières choses venant d'un tel homme. Varâha Mihira n'était certainement pas un esprit ordinaire. C'était un lettré consommé, doublé d'un savant qui avait maîtrisé tout le savoir positif de son époque. Et pourtant quelques-unes de ses assertions sont d'une absurdité si évidente, si facilement vérifiable, qu'on a beau se placer d'une façon générale au point de vue de l'auteur qui a été celui de tant de grands esprits, on est obligé cependant de se demander si tout cela est dit sérieusement. — Il est inutile d'ajouter que le travail de M. K. est excellent ; texte, traduction, notes, tout est irréprochable et rédigé avec cette précision lumineuse qui est la perfection même du style scientifique. Sur un seul point, M. K. me paraît avoir un peu forcé la note, quand, avec Varâha Mihira, il qualifie d'athées les anciens Mîmâmsistes, parce qu'ils ignorent un Dieu suprême. Ils me paraissent avoir été simplement les champions d'une orthodoxie étroite et formaliste. De là leur dédain des Upanishads auxquelles les sectateurs de Prabhâkara par exemple déniaient toute autorité spéciale, et leur éloignement pour les spéculations du Vedânta sur l'Être absolu. Dans tout cela ils flairaient l'hérésie et, au fond, ils n'avaient pas tout à fait tort. Que quelques-uns soient allés très loin dans cette voie, que leur façon de tout ramener au culte et d'en disséquer les pratiques soit en général d'une sécheresse et d'un terre à terre extrêmes, je ne prétends pas le nier. Mais comment s'expliquerait-on cette casuistique presque uniquement occupée des minuties du rituel, s'ils avaient été, dans le vrai sens du mot, des *nâstikas* ? Le Véda n'est pas théiste non plus : on ne dira pas pourtant qu'il soit athée.

Les deux *stotras* ou cantiques jainas dont M. Jacobi communique ensuite le texte et la traduction, sont les premiers spécimens de ce genre qui aient été portés, que je sache, à notre connaissance. Ils nous permettent d'apprécier l'expression poétique de la pensée religieuse chez les Jainas, dont nous ne connaissons guère jusqu'ici que le côté théologique. Sous ce rapport, le premier sur tout des deux cantiques, le *Bhaktâmarastotra*, est un exemple bien choisi. Cest une œuvre autant de dévotion que de littérature et dans laquelle il faut, avec M. J., reconnaître [221] une certaine fraîcheur du sentiment religieux. Ce stotra offre, du reste, un certain intérêt pour l'histoire de la littérature sanscrite. Il est attri-

bué à Mânatuṅga, et c'est précisément à propos de cette œuvre que la tradition met ce poète en rapport avec Bâṇa et Mayûra. Le deuxième cantique, le *Kalyâṇamandirastotra*, paraît n'être qu'une imitation du premier. M. J. a fait précéder l'un et l'autre d'une notice où se trouve réuni et discuté tout ce qu'on peut savoir actuellement au sujet de ces textes[1].

Viennent ensuite quelques communications de moindre étendue. M. Roth revient sur la légende de Mârtâṇḍa, le huitième fils d'Aditi, telle qu'elle se trouve dans le *Çatapatha Brâhmaṇa*, et, dans une notice sur Madanapâla, l'auteur prétendu du dictionnaire médical intitulé *Madanavinoda* et de plusieurs autres traités, il détermine l'époque de ce prince et de sa dynastie, la race à laquelle ces Pâlas ont appartenu et le district du Doab sur lequel ils ont régné. M. Jacobi ajoute une notice supplémentaire à son analyse du *Vîracaritra*. M. Kern donne sa lecture accompagnée d'une traduction de quelques-unes des inscriptions des cavernes de Junnar d'après les copies de M. Burgess, et montre, avec cette méthode ingénieuse et sûre dont il a le secret, ce qu'on peut tirer de ces textes si maigres et pourtant si précieux[2]. Enfin M. Weber communique des extraits d'une lettre de M. Bühler sur les résultats de sa mission au Cachemir. Ces extraits font pendant à ceux d'une lettre de M. Kielhorn relatifs à la littérature des *Çikshâs* qui se trouvent à la page 160.

1. La traduction de la stance 26 du deuxième stotra est inexacte. Le sens est : « Quand les mondes sont illuminés par toi, Seigneur (du haut de ton trône), alors (seulement) la lune avec son cortège d'étoiles a vraiment un emploi : revêtue d'un triple corps sous la forme de ton (triple) parasol resplendissant et tout brodé de perles, elle trouve enfin une place stable (au plus haut du ciel, au-dessus de ta tête). » La finale renferme un jeu de mots. Le vers est à rapprocher de I, 31.

2. Je saisis cette occasion pour signaler, des travaux épigraphiques de M. Kern, le dernier qui soit venu à ma connaissance : sa lecture rectifiée et définitive de l'inscription de Djamboe, dans les *Verslagen en Mededeelingen* de l'Académie des Pays-Bas, tirée aussi à part sous le titre : *Over het Opschrift van Djamboe*. Amsterdam, Van der Post, 1877 ; 7 pages in-8° avec une reproduction photographique de l'inscription. Cf. aussi *Ind. Antiq.*, IV, 355. Cette inscription gravée sur un rocher dans la partie occidentale de l'île de Java, au sud de Batavia, est en l'honneur d'un roi Purṇavarman, dont on connaît au moins une inscription semblable à celle-ci dans le voisinage. Elles ont l'une et l'autre ceci de remarquable, qu'elles sont en pur sanscrit et que le caractère diffère complètement de l'alphabet dit Kawi. Tandis que l'alphabet des autres inscriptions de Java et de Bali semblent être venu de l'Inde transgangétique, celui-ci paraît originaire de la côte de Coromandel. Il offre, en effet, des ressemblances tout à fait caractéristiques avec les caractères usités dans des inscriptions du Veṅgideça qui remontent, suivant M. Burnell, au IVe siècle. M. Kern estime que ces deux inscriptions javanaises doivent dater du milieu du Ve siècle.

Le dernier morceau du volume est, hélas ! encore une fois de la polémique (en tout 242 pages sur 444 !). C'est une nouvelle pièce à joindre au dossier de l'interminable procès Goldstücker-Müller-Boehtlingk-Weber-Whitney [**222**] et consorts. Quelques-uns des plaideurs sont morts dans l'intervalle. M. Weber, qui depuis quelque temps avait gardé le silence, a cru devoir préciser la position par lui occupée dès l'origine de la lutte. C'est le moindre défaut de ces querelles de tourner au comique pour peu qu'elles durent. Il en est ainsi du moins chez nous où elles ne trouvent pas de public et où les champions sont réduits à s'escrimer, comme les anciens preux, dans la solitude. Il faut croire qu'il n'en est pas de même ailleurs. Quoi qu'il en soit, celle-ci n'a que trop duré et, comme M. Max Müller paraît s'être retiré sous la tente [1], il faut espérer que tout le monde fera de même et que la bataille est enfin finie.

Le volume se termine par quelques pages d'additions et de corrections et par un index, comme M. Weber sait les faire, pour les tomes XIII et XIV.

F. Kittel. **Ueber den Ursprung des Lingakultus in Indien.** Mangalore, Basel Mission Book and Tract Depository. London, Trübner and C°. Basel, Missions-Buchhandlung. 1876, 42 pp. in-8°.

(*Revue critique*, 21 avril 1877.)

[**250**] Le culte du Liṅga ou phallus dans l'Inde a donné lieu a beaucoup de spéculations. A l'époque où on attribuait encore une antiquité fabuleuse aux couches les plus superficielles de la mythologie hindoue, Creutzer s'en était emparé pour appuyer sa théorie d'une religion primitive du phallus. A mesure qu'on pénétra davantage dans le passé de l'Inde, ces idées perdirent du terrain et, quand enfin le Veda devint accessible, il fallut se rendre et avouer que les plus vieux monuments religieux de l'Inde ne connaissent pas le culte du Liṅga. Alors une théorie nouvelle se fit jour. Comme

1. Nous apprenons que M. Müller a fait mieux encore : Il vient d'offrir la paix à ses adversaires et ceux-ci l'ont acceptée. *All is well that ends well.*

ce culte est depuis plusieurs siècles particulièrement répandu dans le Dékhan, on en chercha l'origine chez les populations dravidiennes. Une aberration pareille n'avait pu naître, pensait-on, que chez une race inférieure. On ne lavait pas ainsi les frères Aryas de toute souillure, mais du moins n'avaient-ils été infectés que par contagion. On fit bien observer de divers côtés que, si le symbole en lui-même[1] est indécent, le culte, tel qu'il se pratique, ne l'est pas ; que les sectes lingaïtes ne sont pas immorales, qu'à quelques-unes s'attache plutôt une certaine *respectability ;* que les Dékhânis ne sont pas précisément une race inférieure ; qu'enfin les branches les plus arriérées de la famille, les tribus dites aborigènes, comptent en général parmi les populations les plus saines de l'Inde. La théorie n'en fit pas moins fortune : elle passa dans les manuels et, encore récemment, dans celui de M. Wurm (*Geschichte der Indischen Religion*, 1874), le Çivaïsme tout entier était, à la suite du [251] Lingaïsme, endossé à l'élément non aryen de la péninsule. Elle ne manquait pas d'ailleurs d'arguments plus sérieux que de vagues sympathies de race, puisqu'elle avait été adoptée par Lassen et que M. Muir lui-même, avec beaucoup de réserve il est vrai, lui avait reconnu une certaine probabilité.

C'est contre cette théorie que proteste M. K. dans cette brochure qui n'a que 48 pages, mais qui contient plus de choses que maint gros volume. Il montre que l'extension géographique du Çiva-Lingaïsme n'a pas été toujours la même que de nos jours ; qu'autrefois cette religion a compté autant de sanctuaires fameux dans le Nord que dans le Sud ; que la prétendue abstention observée à l'égard de ce culte par les brahmanes doit s'expliquer, là où elle existe, par des causes toutes locales ; qu'enfin les récits brahmaniques n'autorisent nullement une théorie semblable, qu'on n'y trouve aucune allusion à un emprunt fait à un autre peuple et que la plupart des légendes relatives au Linga nous reportent au contraire vers le Nord. Peut-être, sur ce dernier point, M. K. a-t-il un peu perdu sa peine : ces légendes indiqueraient n'importe quel autre des quatre points cardinaux, que cela ne changerait pas grandement la thèse. Vient enfin l'argument décisif, selon nous, de M. K., à savoir que le culte du Liṅga ne se rencontre dans le Dékhan que chez les populations plus ou

1. J'entends comme signification, non comme figure. Les images du Liṅga ne rappellent que de très loin ce qu'elles sont censées représenter, bien différentes en ceci du même symbole chez d'autres peuples, tel qu'il s'étale par exemple sur les murailles de Pompéi.

moins envahies par l'hindouisme et que celles qui sont restées à l'abri de toute influence étrangère l'ignorent absolument. Parmi les pages les plus intéressantes de l'opuscule, il faut compter celles où M. K. nous renseigne sur les conditions actuelles du Lingaïsme dans le Sud, sur ses ramifications, sur l'origine des diverses sectes qui le professent. Toute cette partie dépasse, et de beaucoup, l'objet même de la brochure. C'est une véritable mine de renseignements sur l'ethnographie, la littérature, l'archéologie générale de cette partie de la Péninsule et un digne pendant aux préfaces du même auteur qui donnent tant de prix à ses éditions de Keçirâja et de Nâgavarman. Il est vivement à désirer que M. K. qui, au dire d'un juge aussi compétent que M. Burnell, est le savant le mieux au fait de la langue et des antiquités canarèses, consente un jour à nous donner un tableau d'ensemble de ce présent et de ce passé qu'il connaît si bien.

M. K. nous paraît donc avoir pleinement réussi à disculper les Dravidiens. Peut-être est-il moins heureux, quand il cherche à son tour quelle peut avoir été l'origine du Lingaïsme. La littérature védique et les écrits rituels auraient pu être fouillés davantage. Il y eût trouvé encore mainte trace d'idées analogues, d'autant plus que ses rapprochements ne sont pas toujours très stricts et que sur un autre point, comme nous allons voir, il s'est contenté à peu de frais. Il nous semble, en effet, faire absolument fausse route, quand il suppose que le culte du Liṅga pourrait bien être venu des Grecs. L'influence de l'Hellénisme sur l'Inde ancienne est fort de mode depuis quelque temps et elle doit avoir été, en effet, plus grande qu'on ne l'a supposée d'abord d'après les témoignages [251] qui en sont venus jusqu'à nous. Il ne faudrait pas cependant l'exagérer. Parce qu'on l'a constatée par exemple pour l'astronomie, pour l'art de bâtir et celui de frapper monnaie, on a pensé la retrouver un peu partout, dans l'épopée, dans le drame, dans l'apologue, dans la philosophie, et voici que M. K. veut la découvrir dans la religion. C'est, à notre avis, le dernier terrain où il fallait chercher. A l'époque alexandrine, les Grecs ont importé beaucoup de religions étrangères : ils n'exportaient plus les leurs. Aux confins du monde hellénique, c'est à peine s'ils les conservaient pour leur propre usage, comme le signe de leur nationalité et la source de leur art. Dans l'Inde en particulier, ils n'ont pu être que de pauvres apôtres. D'ailleurs, pour pouvoir y introduire le culte du phallus, il aurait fallu, ce semble, qu'ils l'eussent eu d'abord eux-mêmes. Or, jus-

qu'à quel point la Grèce a-t-elle eu ce culte? Nous trouvons chez les Grecs — et cela dès le temps d'Hésiode — des mythes phalliques. Il y a aussi de fréquentes mentions de divinités ou d'images ithyphalles, notamment de quelques vieux fétiches, objets de religions locales. Quant à l'emblême lui-même, il figure comme un accessoire plus ou moins marquant dans certains cultes, principalement dans celui de Dionysos : comme symbole d'une pensée vraiment grave, on le trouve parfois sur les tombeaux. Est-ce là ce qui, transporté sur les bords du Gange, doit y expliquer la religion du Liṅga? Mais la plupart de ces éléments essentiels de toute conception naturaliste, l'Inde les possédait de son propre fonds. Restent, il est vrai, des cultes à moitié hellénisés de l'Asie antérieure, dont les figures moins atteintes par l'anthropomorphisme ont plus d'affinité avec celles du panthéon hindou. Mais là, ce qui domine, c'est le principe femelle et, à la place du Liṅga, nous trouvons en première ligne un autre symbole, que l'Inde a également connu et adoré, celui de la *yoni*. On remarquera d'ailleurs que, chez les Grecs, le phallus est une image, tandis que dans l'Inde c'est en quelque sorte une figure abstraite. A quelle époque et dans quelles conditions au juste la spéculation sectaire s'est-elle emparée de ce vieux fétiche pour en faire le symbole du Dieu suprême? nous l'ignorons. Le Veda, il ne faut pas l'oublier, ne nous donne pas l'Inde ancienne sous toutes ses faces, et il y a là des éléments qui nous échappent. Nous entrevoyons cependant suffisamment le milieu dans lequel cette transformation a dû s'opérer, pour savoir qu'en somme il y était favorable, et pour nous l'expliquer autrement qu'en y faisant intervenir la Grèce d'Aristote et d'Epicure.

The Ârsheyabrâhmaṇa of the Sâma Veda, the sanskrit text edited together with extracts from the Commentary of Sâyaṇa, etc., an Introduction and Index of words, by A.-C. Burnell. Mangalore, Stolz and Hirner, Basel Mission Press. 1876, p. li-107, in-8°.

(*Revue critique*, 21 juillet 1877.)

[17] Avec l'*Arsheyabrâhmaṇa* M. Burnell vient d'achever une nouvelle partie de la tâche longue et ardue qu'il a entreprise de nous

donner des éditions critiques des textes inédits du *Sâma-Veda*. Des huit ouvrages qu'une tradition, remontant pour le moins jusqu'au VIIe siècle, donne comme les Brâhmaṇas officiels de ce Veda, — sans parler de ceux qui paraissent être perdus, il en existe d'autres, qui, pour une raison ou pour une autre, n'ont pas été admis au même titre, — il ne nous manque plus à présent que le *Shaḍviṃça*[1] et le *Saṃhitopanishadbrâhmaṇa*, et ceux-ci à leur tour, M. B. promet de les publier à bref délai. En rendant compte ici même[2] (*Rev. crit.* des 1er nov. 1873, 21 et 28 mars 1874) des précédentes publications de cette belle série, j'en ai signalé le mérite tout à fait exceptionnel, la correction et l'excellente constitution du texte, l'appareil à la fois sobre et complet des variantes et des notes, enfin et surtout la nouveauté, l'abondance et la brillante mise en œuvre des renseignements historico-littéraires groupés par M. B. autour de ces traités si arides et qui eussent été une matière si ingrate sous une autre main moins [18] habile. Sur tous ces points je ne pourrais que me répéter aujourd'hui, s'il fallait y revenir à propos de l'*Ârsheyabrâhmaṇa*. Non moins que ses aînés, ce petit volume constitue un chapitre désormais indispensable de l'histoire littéraire du Veda.

Comme toute cette littérature du Sâma-Veda, l'*Ârsheyabrâhmaṇa* est d'une sécheresse extrême. C'est moins qu'un manuel ; c'est tout au plus un aide-mémoire professionnel, une sorte de table des matières ou d'*anukramaṇî* rudimentaire qui contient en trois chapitres la simple liste, sans aucun autre détail, des dénominations techniques par lesquelles on désignait les Sâmans contenus dans le *Grâmageyagâna* et dans l'*Âraṇyagâna*. La qualification de Brâhmaṇa lui convient donc fort peu, et celle d'Ârsheya

1. Une portion de ce Brâhmaṇa a été publiée, traduite et commentée par M. A. Weber : *Zwei Vedische Texte über Omina und Portenta*, 1858. — Tous les petits Brâhmaṇas du Sâma Veda ont été édités en outre avec commentaires à Calcutta : le *Sâmavidhâna* en 1870-74 ; l'*Ârsheya-*, le *Saṃhitopanishad-* et le *Vaṃça brâhmaṇa* en 1874 ; le *Devatâdhyâya-* et le *Shaḍviṃçabrâhmaṇa* en 1875. Mais ces publications ne sont guère connues en Europe que par leurs titres. Le monopole des relations régulières avec l'Inde, actuellement entre les mains de la maison Trübner, est représenté par un petit prélèvement sur les prix hindous qui frise les 50 0/0 et parfois les dépasse. Les Allemands, tout en payant hommage au zèle de leur compatriote, se sont, en gens pratiques, arrangés de façon à ne lui payer que cela. Depuis le 1er juillet 1876, la poste allemande se charge de transmettre directement aux maisons indigènes les commandes accompagnées du montant calculé au cours légal. Nous n'en sommes pas là.

2. Cf. ci-dessus, pp. 68 et 85.

ne lui convient pas du tout. Il n'indique en effet les ṛishis que d'une manière indirecte et par exception, quand le nom du ṛishi est ou paraît être compris dans celui du Sâman. Le paragraphe placé en tête comme introduction et que M. B. n'hésite pas à considérer comme une addition faite après coup, émet à cet égard des prétentions que le reste du traité ne justifie guère, aussi peu qu'il justifie la mention des chandas ou mètres introduite, par voie de citation, il est vrai, dans le même paragraphe et dont *à priori* il ne saurait être question ici.

Pour établir ce texte difficile en raison de sa nudité même, M. B. a eu à sa disposition trois Mss. Il s'est servi en outre de la *dîpikâ* de Bhaṭṭa Bhâskara, de deux Mss. des Gânas, et pour la partie relative au Grâmageyagâna, du Sâma-Veda de Benfey. Ce gâna correspond en effet exactement aux ṛics du Pûrvârcika, et toute cette partie de l'*Ârsheyabrâhmaṇa* a passé en substance dans les « Harmonien und Discrepanzen » de l'édition Benfey. Pour la partie relative à l'Âraṇyagâna, il est à regretter qu'il n'ait pas fait usage de l'édition du Sâma-Veda que Satyavrata Sâmâçramin est en train de publier dans la *Bibliotheca Indica* et qui donne, avec les références à l'*Ârsheyabrâhmaṇa*, l'Âraṇyagâna ainsi que l'Âraṇyasaṃhitâ, les Stobhas et en général tous les appendices qui dépendent plus ou moins des Saṃhitâs de ce Veda. Cette édition n'est pas d'une bien grande correction matérielle ; ses chiffres de renvoi, en particulier, sont souvent d'une inexactitude désespérante ; mais elle est faite par un Sâmavedin qui probablement ne se trompe guère sur le fond des choses. Elle n'eût pas fourni beaucoup de leçons nouvelles à M. B. ; mais elle l'eût décidé, je pense, à couper ou à numéroter autrement son texte dans un ou deux endroits et à modifier plusieurs de ses renvois[1].

1. Je donne ici un relevé des principales différences que fournit cette édition, en laissant toutefois de côté la plupart de celles qui sont relatives à la distribution des noms de Sâmans. Ce travail, comme d'autres besognes accessoires, n'a pas été fait dans l'édition de Calcutta avec tout le soin désirable, et il est tel passage (p. ex. les daçatis 6 et 8 de Âraṇyagâna III) où cette répartition est suspecte à première vue, ne serait-ce que parce qu'elle se contredit elle-même. Comme, dans la majeure partie des cas, il n'y a pas de raison de donner à un Sâman tel nom plutôt que tel autre, il n'y aurait aucun profit à relever ces différences. Il n'en est pas de même de la concordance des Gânas avec les autres recueils : ici les erreurs sont plus difficiles à admettre de la part d'un éditeur suffisamment pourvu de Mss., et elles sont du reste contrôlables jusqu'à un certain point : p. 16, 74 pausham ; 75 çukram. — p. 57, 525

[19] Pour le commentaire de Sâyaṇa, M. B. n'a eu qu'un seul Ms. Il l'a donné in extenso au début, et dans la suite par extraits seulement. Le livre n'y a probablement rien perdu. La prose plus verbeuse que riche en renseignements du commentaire a été remplacée avec avantage par des références directes au *Mahâbrâhmaṇa* et à d'autres sources, et par la concordance des Sâmans avec les ṛics des autres recueils. Il est à regretter seulement que l'état de son unique Ms. n'ait pas permis à l'éditeur de donner le morceau du commentaire relatif à la fin de l'introduction (p. 4, l. 10, il faut probablement lire *ajânâno*).

Au texte ainsi entouré de tous les éclaircissements désirables, M. B. a ajouté un Index excellent qui en facilitera singulièrement l'usage. Cet Index lui-même, grâce à l'emploi de caractères de types différents, soumet pour ainsi dire la matière du texte à une première analyse. Peut-être M. B. eût-il encore mieux atteint son but de faciliter les recherches à ceux qui auront à faire usage de son livre, en mentionnant à part, à leur rang alphabétique, les dénominations dont le premier terme est un nom au génitif, telles que Indrasya vṛishaka, Vâco vrata, etc. Voici en outre quelques inexactitudes : *âbhrâja* (non *abhrâja*), *otu*, *candra*, *bhâsa*, *bhrâja*, *mahas*, *çukra*, devraient être précédés d'un *, ces noms provenant des mots qui figurent dans les Sâmans. Il en est de même de *airaya* ou plutôt *airayairiṇa* qui n'est probablement qu'un seul mot. Par contre, *âyurnavastobha*, *yaṇvâpatya*, *çyenavṛishaka* renferment chacun deux noms et auraient dû être décomposés dans l'Index.

Mais, quelle que soit la masse de pénible labeur que représente

saṃkroçâs trayaḥ ; 526 agastyasya yamike dve ; 527 kâlakâkrandau janitre dve ; 528 angirasâṃ vratopohaḥ ; 529 samyâvaiyaçvam. — p. 65. IV, 7-9 raudro ; vâsavaḥ ; pârjanyo vâ vaiçvadevo vâ. — p. 66. VI, 9. çakvaravarṇam = Ar. S. I, 7. — p. 67, VII, 1-4 = la ṛic donnée ici également en double texte saṃhitâ et pada ; 5 = I, 231. — p. 69. IV, 1 = Ar. S. II, 3 et 4 ; 2 = Ar. S. I, 8. — p. 70. VI, 8 = I, 147. — p. 71. VII, 1-6 vâyoḥ shaṭ svarâṇi ; 7-9 vishṇos trîṇi svarîyâṇi ; 10-14 pañcânugânam ; 15-17 dvyanugânam, tout cela reporté uniquement à Ar. S. II, 7 ; la concordance de M. B. est plus juste et plus complète. — p. 72. I, 10 = Ar. S. III, 3. — p. 73. V, 4 = I, 318. — p. 74. VIII, 4. = I, 336. — p. 75. I, 19 suparṇa, évidemment à tort ; 20 = Ar. S. V, 5. — p. 76. II, 3 = Ar. S. V. 3 ; 4 = stobha ; 5 = Ar. S. V, 5. III, 1-6 shaḍ aindrâḥ paridhaya ṛitûṇâm (1 et 2 = Ar. S, V, 7 et 8 ; 3 et 4 = Ar. S. V, 9 et 10 ; 5 et 6 = Ar. S. V, 12-14) ; 7 vâgâdipitryam ; 8 maitrâvaruṇayoḥ cakshuḥ ; 9 maitrâvaruṇayoḥ çrotram = Ar. S. V, 3 ; 10 indrasya çiraḥ = I, 31 et I, 318 ; 11 âdityasyonnayanam. Les chiffres de l'Âraṇyakasaṃhitâ sont naturellement ceux de l'édition de Calcutta. Pour le reste, je me suis conformé à la notation adoptée par M. B.

cette partie du volume où M. B. a fait œuvre d'éditeur, et quelque précieuse qu'elle soit comme instrument de travail pour ceux qui ont à mettre la main à ces arides matières, il n'en faut pas moins convenir [20] que, pour la plupart des lecteurs, l'intérêt principal du livre est dans les 50 pages qui lui servent d'introduction. M. B. y a montré en effet, une fois de plus, ses rares qualités d'érudit, de critique et d'historien. Dans un espace relativement restreint, il a réuni un si grand nombre de faits et d'aperçus neufs et intéressants, il a développé des vues si originales, si ingénieuses, mais en partie aussi, je dois le dire, si contestables, que cette préface peut à bon droit compter comme une œuvre à part et qui demande un examen spécial.

Elle débute par une revue aussi complète que possible des traités purement techniques et professionnels (non liturgiques) qui se rattachent au Sâma-Veda, depuis les premiers essais de ce genre consignés dans l'*Ârsheyabrâhmaṇa* jusqu'aux grands commentaires des XIIIe et XIVe siècles [1]. Pour cette partie de son travail, M. B. trouvait la route frayée. Il ne lui restait qu'à compléter et à grouper, selon les exigences de son point de vue spécial, les données recueillies par MM. Weber, Müller, Aufrecht et d'autres, ou fournies par lui-même dans ses précédentes publications. Par contre, tout est neuf dans ses observations sur les noms de Sâmans et les noms propres védiques en général, et, si on excepte quelques renseignements analogues dus à M. Haug, dans les détails qu'il donne sur la musique de cette vieille liturgie, sur son caractère et ses affinités parfois curieuses, ainsi que sur les systèmes de notation compliquées et bizarres qui nous l'ont conservée. On remarquera particulièrement avec intérêt la transcription, suivant la notation du plain-chant, des premiers Sâmans du Grâmageyagâna. Comme on devait s'y attendre, le caractère de cette musique est très archaïque. Chaque Sâman consiste en une suite de phrases très simples et très courtes, sans accompagnement et pour un

1. A propos de la note de p. XXIX, j'observe que, dans son édition du Sâma-Veda dans la *Bibliot. Indica*, Satyavrata Sâmâçramin reproduit le commentaire de Sâyaṇa sur l'Âraṇyakasaṃhitâ déjà publié par lui dans son édition spéciale de cette Samhitâ, Calcutta, 1873, sans rendre compte d'ailleurs plus que la première fois, des Mss. dont il a pu faire usage. Dans la *Bibliot. Ind.* ce commentaire embrasse donc les 2 *Ârcikas*, l'*Âraṇyakasaṃhitâ* et les *Mahânâmnîs*. Il ne s'étend ni aux *Stobhas*, ni à la ric qui se lit Âraṇyagâna I, 2, 23 et 24. De tous les commentaires de Sâyaṇa publiés jusqu'ici, c'est le plus sec et, si on excepte l'introduction, le plus pauvre de renseignements utiles.

seul chanteur, à l'exception de la dernière, une sorte de refrain de quelques notes lequel est chanté en chœur, mais toujours à l'unisson. Il se peut donc qu'en dépit de l'action inévitable du temps, nous touchions réellement ici, avec quelques-unes de ces vieilles cantilènes, aux plus lointains souvenirs de l'Inde aryenne. M. B. se propose d'ailleurs de revenir un jour sur cette matière et de recueillir, pendant qu'il en est temps encore, les derniers échos d'un art qui s'en va. Les sacrifices coûteux qui exigent l'intervention de chanteurs du Sâma-Veda, tendent en effet à disparaître. La profession ne rend plus et, d'ici à une ou deux générations, [21] il sera peut-être aussi difficile de trouver un bon Sâmaga dans l'Inde qu'un druide parmi nous.

C'est à cet exposé de faits infiniment plus riche que ne le ferait supposer ce que je puis en dire ici, que M. B. a mêlé ce que j'appellerai la deuxième partie de sa préface, partie à bien des égards différente de la première. Autant celle-ci se dérobe à l'analyse, autant celle-là l'impose. C'est en effet, sans en avoir l'air, une suite très serrée de propositions et d'hypothèses sur la formation et l'histoire du Sâma-Veda, qui, de proche en proche, nous conduit à des conclusions selon nous inadmissibles.

M. B. commence par établir le sens du mot *Sâman*, comme désignant simplement une mélodie ou cantilène tout à fait indépendante du texte auquel on pourra l'appliquer. Cette définition est parfaitement juste ; mais je suis obligé de faire des réserves quant au commentaire dont M. B. l'accompagne. D'après lui la notion exacte d'un Sâman se serait obscurcie dans l'Inde ; le texte y ayant peu à peu usurpé la place de la musique, on aurait fini par croire que le Sâma-Veda est un recueil de vers plutôt que de mélodies, et ce résultat serait dû aux théories des Védantins et des Mîmâmsistes. J'ignore s'il y a actuellement dans l'Inde des gens, comme il y en a peut-être en Europe, qui s'imaginent que les ṛics du Sâma-Veda de Benfey sont des Sâmans. En tous cas, la faute n'en serait pas à la théorie qui prévaut dans la littérature. Les spéculations du Vedânta n'ont guère porté, que je sache, que sur les divisions ou *bhaktis* des Sâmans et sur les combinaisons numériques auxquelles donne lieu la formation des *Stomas*, toutes choses qui sont propres au Sâman musical. Quant aux Mîmâmsistes, il suffit de parcourir dans le Sâma-Veda de la *Biblioth. Indica* les 88 pages d'Introduction dans lesquelles Sâyaṇa a exposé leur doctrine d'après les *Jaimini-sûtras* et sa propre œuvre, le *Jaiminîyanyâyamâlâvis-*

tara, pour se convaincre qu'à cet égard elle n'admet aucune équivoque. Un Sâman est une *gîti* « une façon de chanter », et *gâna* « chant » lui est synonyme. Ce n'est pas une ṛic accompagnée d'un air, c'est l'air seul, une sorte de *saṃskâra* ou de complément tout extérieur, lequel peut être ou ne pas être conféré à une ṛic. Il n'y a aucun lien nécessaire de l'un à l'autre et un Sâman sera toujours le même Sâman, à quelque ṛic qu'on l'applique, pp. 7, 9, 10, 17, 68. Aussi les Sâmans n'ont-ils par eux-mêmes aucun sens ; ils ne consistent qu'en notes musicales et en syllabes exclamatives ou *stobhas*, et Sâyaṇa convient qu'à strictement parler, il ne saurait être question de les expliquer, p. 88. En d'autres termes, les Mîmâmsistes définissent un Sâman exactement comme M. B.[1] [22] Maintenant cette définition nous donne-t-elle, comme le veut M. B., l'acception primitive du mot Sâman ? Je crois en effet que, quand dans le Ṛig-Veda, par exemple, il est question du chant du *bṛihat* ou du *rathantara*, il s'agit simplement d'airs, sans allusion à des paroles ou à un texte particulier. Mais quand nous trouvons la mention, pour ainsi dire, consacrée de *ṛicaḥ*, *yajûṃshi* et *sâmâni*, je doute qu'il faille traduire par « vers, formules et modulations ». Dans ces cas et dans d'autres encore, il me semble que Sâman désigne bien un texte chanté, ou, comme nous disons, « l'air et la chanson ». Je serais donc tenté de renverser la proposition de M. B. et de dire que c'est la technique des Mîmâmsistes qui a précisé le sens de Sâman et lui a donné la signification stricte de « modulation musicale ». Quoi qu'il en soit, cette manière de comprendre un Sâman me paraît être restée la seule autorisée dans l'Inde. Les témoignages qui l'établissent sont trop précis pour que nous la supposions tombée en désuétude sur la foi de quelques locutions qui semblent indiquer en effet une autre façon de concevoir le rapport de ṛic à sâman. Ainsi, au lieu de dire d'un sâman qu'il « se chante sur telle ṛic (en sanscrit on dit « chanter un air sur des mots ») ou qu'il « y a pris pied, *âçrita* », on dit également qu'il « a telle ṛic pour matrice, *yoni* », ou qu'il « en est issu, *utpanna* ». Outre que ces dernières locutions ne sont pas absolument fausses, il suffit, pour les réduire à leur juste portée, d'observer qu'il arrive à Sâyaṇa, par exemple, de les em-

1. J'ajouterai que, de source indienne, je ne connais pas d'autre définition. C'est notamment la même que M. Benfey, p. XIII de son « Einleitung », a empruntée au commentaire sur Pâṇini 1, 2, 34 ; et ce n'est pas la faute du commentateur hindou, si M. Benfey ne l'a pas traduite tout à fait exactement.

ployer à côté des premières dans la même phrase. J'en dirai autant du fait que les Hindous ont élaboré de volumineux écrits qui enseignent la manière de transformer une ṛic en sâman. Peut-être ont-ils fait en ceci, comme ailleurs, plus qu'il n'était nécessaire et raisonnable. Mais enfin il leur fallait bien quelque méthode semblable, puisque déjà dans leurs plus anciens écrits liturgiques, il est parfois prescrit d'étendre un même sâman à des ṛics dissemblables, cas auquel il fallait d'abord les réduire à une même mesure, ou d'adapter une ṛic à un sâman autre que celui sur lequel elle se chantait d'ordinaire, et que leurs recueils d'autre part sont loin d'avoir prévu tous ces cas. Ici non plus, je ne saurais voir une preuve qui m'oblige d'admettre que la notion de la nature toute musicale du Sâman se soit jamais obscurcie.

Par contre, j'accorde volontiers à M. B. que, pour tous ceux qui n'étaient pas des Sâmagas de profession, les recueils du Sâmaveda qui contiennent les ṛics, c'est-à-dire des textes intelligibles, ont dû l'emporter en intérêt, dans l'Inde tout comme chez nous, sur les collections à peu près inintelligibles des Gânas. Seulement, au lieu de voir là un fait relativement moderne, je suis tenté de le croire beaucoup plus ancien.

M. B. estime en effet, qu'à l'origine, ce Veda n'a consisté qu'en recueils de Sâmans, c'est-à-dire en Gânas, et que les collections de ṛics qu'il contient à présent y ont été jointes très tard, au point que les variantes que présentent les textes de ces collections, si on les compare aux mêmes [23] textes dans le Ṛig-Veda, n'ont aucune valeur critique et ne sont que le reflet des altérations que ces vers ont subies dans les Gânas. Je ne puis entrer ici dans l'examen de cette dernière question; je dirai seulement que mon expérience personnelle ne me permet pas d'admettre, sans quelques restrictions, la solution qu'en donne M. B. ; mais cette solution serait absolument justifiée, qu'elle ne fournirait même pas une preuve bien solide de la formation récente des Ârcikas, l'action réciproque d'un recueil sur l'autre ayant pu s'exercer pendant un temps indéfini. Pour se prononcer à cet égard aussi nettement que M. B., il faut supposer résolues bien d'autres questions encore, la plupart peu susceptibles de l'être. Il faut admettre, par exemple, que le Sâma-Veda a été dès l'origine un livre exclusivement professionnel, tandis que nous savons par les Brâhmaṇas des Taittirîyas et des Aitareyins que, dans ces écoles également, on s'occupait beaucoup des Sâmans. Il faut admettre encore, comme une

chose allant de soi, que, même dans le cercle plus étroit des adeptes de ce Veda, on n'a pas pu éprouver de bonne heure le besoin de posséder, soit pour l'étude, soit pour les exercices de dévotion (la récitation dévote du Veda est certainement ancienne), des recueils pratiques et commodes des textes qu'on chantait sous leur forme de Sâmans dans les sacrifices. Il est naturel que les Brâhmaṇas, qui sont des écrits rituels, citent la plupart du temps ces textes par les dénominations techniques qu'ils portent dans les Gânas. Mais on les trouve aussi cités parfois sous forme de ṛics, dans certaines parties du *Mahâbrâhmaṇa*, par exemple, presque à chaque page ; et cela seul suffirait, ce me semble, pour reculer la composition des Ârcikas à une époque où il ne peut plus guère être question de chronologie.

Mais ces Gânas eux-mêmes n'ont pas toujours trouvé grâce devant la critique un peu inquisitoriale de M. B. Du moins l'un d'eux, le premier et le plus considérable, le *Grâmageyagâna*, qui a la mauvaise chance, il est vrai, de suivre pas à pas le Pûrvârcika, lui paraît-il moderne dans son arrangement, lequel est en effet parfaitement artificiel. Dans ce Gâna, les Sâmans sont rangés suivant les divinités qu'on y invoque et les mètres des ṛics qui en forment le texte, tandis que, d'après M. B., l'ordre primitif des textes du Sâma-Veda a dû être déterminé par leur emploi et reproduire la suite même des cérémonies, ordre qui serait observé dans d'autres écrits védiques, dans ceux du Yajus par exemple et dans le *Mahâbrâhmaṇa*. Je n'entends certainement pas défendre l'originalité de l'arrangement actuel du Sâma-Veda. Rien n'est exposé aux changements comme les détails d'un rituel et *a priori* je reconnais volontiers avec M. B. que ces écrits ont pu et ont dû subir bien des remaniements. Mais, ceci accordé, j'avoue que j'ai quelque peine à me faire une idée bien nette de son objection. D'abord, tout artificiel que soit cet arrangement, il faut avouer que, pour un simple recueil, il est commode et qu'il n'a pas dû être difficile à imaginer. Et ensuite, y a-t-il donc un ordre naturel des cérémonies ? forment-elles une sorte de cycle et peut-on [24], en s'en tenant à la marche même des choses et sans recourir à une systématisation toute logique, exposer ce rituel compliqué en commençant par un bout et en finissant par l'autre ? Ceux qui avaient le plus d'intérêt à découvrir le fil d'Ariane qui pût les guider à travers ce labyrinthe, parce qu'ils avaient à en fouiller les moindres recoins, les rédacteurs du Yajurveda, l'ont cherché pendant des

siècles et ne l'ont pas trouvé. Leur méthode qui consiste à classer les cérémonies par *prakṛitis* et par *vikṛitis* est purement logique et artificielle au possible, et encore leur fait-elle défaut à chaque instant. Ceux du *Mahâbrâhmaṇa*, auxquels la question se posait plus simple, ont suivi une méthode semblable. Après avoir donné les indications générales, par exemple celles qui sont relatives à la confection des *stomas*, ils décrivent les diverses cérémonies en s'arrangeant de façon à subordonner le plus possible le particulier au général. Mais en admettant même qu'il y ait un ordre naturel des cérémonies et que cet ordre soit observé dans le *Mahâbrâhmaṇa*, je me demande comment serait fait un recueil de Sâmans qui s'y conformerait. Quelle place y occuperait par exemple un Sâman qui reparaît plusieurs fois, soit dans la même cérémonie, soit dans des cérémonies différentes ? Cet ordre-là ressemblerait beaucoup à du désordre. Ce n'est sans doute pas une raison pour le déclarer impossible ; mais ce n'en était pas une non plus pour le choisir, et je comprendrais qu'on n'eût pas attendu longtemps pour lui en préférer un autre.

L'arrangement actuel de l'*Âraṇyagâna* ne soulevait dans la théorie de M. B. aucune objection semblable. Le principe en est obscur et il diffère d'ailleurs complètement de celui de la petite collection très imparfaite de ṛics, l'*Âraṇyakasaṃhitâ*, qui en dépend. Aussi M. B. estime-t-il que ce Gâna est la partie la moins altérée et la plus ancienne du Sâma-Veda. Je n'ai pas les mêmes raisons d'en être aussi convaincu que lui ; cependant j'accepte volontiers ce satisfecit donné à l'Âraṇyagâna, en tant qu'il n'implique pas condamnation de tout le reste. La critique indigène le considère comme une œuvre secondaire. Pour Sâyaṇa, l'Âraṇyakasaṃhitâ est une simple dépendance du Pûrvârcika, un *kroḍapatra* comme l'appelle l'éditeur de Calcutta, et l'Âraṇyagâna, pour ce même éditeur, n'est qu'un *pariçishṭa*, un appendice. Cette défaveur doit s'expliquer sans doute par les imperfections et les singularités que présente cette partie du Sâma-Veda. Non seulement les ṛics qui forment les paroles de ce Gâna, n'ont pas été réunies en un recueil spécial et sont à chercher la plupart dans le Pûrvârcika (l'une d'elles s'est même glissée au beau milieu du Gâna), mais plusieurs de ces Sâmans ne correspondent pas même à des ṛics, et dans ces cas la tradition les rapporte à des textes appelés *stobhas*, textes n'offrant la plupart aucun sens, du moins dans l'état délabré et suspect dans lequel le recueil nous en est par-

venu. Pour M. B., au contraire, ce sont là autant d'archaïsmes, dont il explique la conservation par l'espèce d'abandon dans lequel la collection a dû tomber de bonne heure en raison de sa destination [25] particulière. Elle doit contenir en effet, comme l'indique son nom, les Sâmans qui se chantaient dans la forêt, c'est-à-dire en dehors des cérémonies ordinaires et de ce qu'on pourrait appeler le culte public. Les observations, que fait à ce sujet M. B., sont aussi justes qu'ingénieuses. Il est certain qu'on s'est parfois laissé séduire par la régularité, la symétrie, la pureté des grandes œuvres, qui cependant sont d'ordinaire le plus exposées au changement, et qu'on est ensuite parti de là pour déclarer suspect et pour endosser uniformément aux basses époques ce qui est isolé, anormal, bizarre, grotesque ou moralement révoltant. Ces considérations s'appliqueraient parfaitement à l'Âraṇyagâna. Il est un point toutefois qui me fait hésiter. Le recueil, tel que nous l'avons, justifie-t-il son nom ? Sont-ce bien là les « Sâmans de la forêt ? » Il est certain que nous trouvons ces textes employés dans le culte ordinaire, sinon aussi fréquemment que les autres, du moins assez souvent pour éveiller le soupçon. Nous nous rappelons alors que ce Gâna porte encore d'autres noms, et nous songeons involontairement à l'étrange assemblage de choses hétéroclites que ce même titre d'*Âraṇyaka* couvre dans les autres Vedas. Sur tout cela il nous reste encore beaucoup à apprendre.

L'*Ârsheyabrâhmaṇa* ne s'occupe que du Grâmageyagâna et de l'Âraṇyagâna, c'est-à-dire des collections de Sâmans qui correspondent *grosso modo* à la première partie du Sâma-Veda de l'édition Benfey, le *pûrvârcika*. Pourquoi ne s'étend-il pas à la deuxième partie, à l'*uttarârcika* et aux deux gânas qui en dépendent, l'*ûha* et l'*ûhya ?* Nous ne le savons pas. Mais M. B. le sait, et la raison d'après lui est bien simple : c'est que tout cela n'existait pas lors de la rédaction du Brâhmaṇa. Quant aux preuves qui devraient justifier cette exécution sommaire, nous sommes réduits à les deviner ; on dirait que le silence de l'*Ârsheyabrâhmaṇa* doit nous suffire. J'avoue que ma surprise a été vive à la lecture de cette proposition. Elle est si nette et si péremptoire, que je m'en suis pris d'abord à mon ignorance. Je ne doutais pas qu'il n'y eût là quelque donnée précise et formidable à moi inconnue, et maintenant encore, après avoir cherché en vain, je ne suis rassuré à cet égard que par la pensée que M. B. eût produit cette donnée s'il l'avait eue. Ne sachant à quel argument me prendre, il ne me reste

donc qu'à exposer les raisons qui ne me permettent pas d'admettre que la deuxième partie du Sâma-Veda soit « postérieure à la période des Brâhmaṇas ». Mais pour ceci, quelques observations préliminaires sont indispensables.

On sait que les Sâmans s'emploient dans la liturgie de deux manières : à l'état simple, ou combinés en litanies plus longues appelée *stotras*. Les Sâmans qui entrent dans la composition de ces stotras, n'ont pas, comme ceux dont il a été question jusqu'ici, pour texte une seule ṛic ; ils correspondent régulièrement à trois ṛics groupées en un *tṛica* ou tercet, et les diverses combinaisons, auxquelles on peut soumettre les éléments de ces tercets, constituent les *stomas* ou types d'après lesquels se confectionnent les stotras. Tout ce mécanisme n'est rien moins que simple ; il [26] ne faudrait pas croire pourtant, comme pourrait le faire supposer une phrase de M. B. (p. xv), que ce soit là une complication moderne. Non ; aussi loin qu'on remonte dans le rituel et dans la liturgie, on trouve le système des stomas, sinon au grand complet, du moins parfaitement arrêté dans ses dispositions essentielles. Déjà dans les plus anciens textes, le *triṛit* par exemple doit correspondre, non pas à une triple ṛic, mais à un triple tercet. Or, ce sont ces tercets, destinés à fournir les paroles des stotras, qui composent l'*uttarârcika*, tandis que les Sâmans correspondants sont recueillis dans les deux Gânas qui en dépendent. Un assez grand nombre des ṛics de cet ârcika sont déjà comprises dans le premier, et c'est certainement une circonstance à noter, que les vers ainsi deux fois enregistrés sont toujours, ou presque toujours, le premier membre d'un tercet. Il y a peut-être là un indice, qu'à une époque plus ancienne les tercets n'étaient indiqués que par le premier vers et que la deuxième collection est en effet sensiblement postérieure à la première. Mais pour établir qu'elle ne saurait être « postérieure à la période des Brâhmaṇas », il suffit de montrer, je pense, qu'il est des Brâhmaṇas qui en font usage. Or c'est là un fait dont il ne me paraît guère possible de douter.

Le *Sâmavidhâna* qui, dans son état actuel, n'est pas fort ancien, il est vrai, mais qui est un brâhmaṇa pour le moins au même titre que l'*Ârsheya*, mentionne peu de textes propres à l'uttarârcika, ce qui s'explique de reste par le fait qu'on y emploie des sâmans, et non des stotras. Mais enfin il en mentionne quelques-uns, que M. B. lui-même a relevés dans son édition. Il lui arrive même d'en

citer sous leur nom de Gâna[1]; mais je ne veux rien induire de là, les 2 derniers Gânas n'étant pas encore publiés, et la tradition hindoue les ayant elle-même marqués comme suspects[2]. Il en est autrement dans le Brâhmaṇa principal et, selon toute apparence, le plus ancien du Sâma-Veda, le *Mahâ-* ou *Tâṇḍyabrâhmaṇa*. Là, la formation des stomas est une grosse affaire; aussi les références à l'uttarârcika sont-elles nombreuses. Elles ne sont pas, il est vrai, toutes également concluantes. Dans un grand nombre de cas en effet, que la citation soit faite sous forme de ṛic ou par la désignation technique du Sâman, du moment qu'elle porte sur un texte commun aux deux parties, et bien qu'il s'agisse manifestement d'un tercet, on pourrait soutenir au besoin qu'elle réfère à la première collection. Mais [27] en voici d'autres qui ne me paraissent pas laisser de doute: Mh. Br. IV, 2, 17 prescrit Sv. II, 2, 1, 1, 1; IV, 6, 6 = Sv. II, 8, 1, 5, 1; IV, 7, 2-6 mentionne le pragâtha Sv. II, 6, 3, 7, 1-2; II, 2, 1, IV, 1-2; II, 8, 2, 13, 1-2. Aucun de ces textes ne se trouve dans les autres collections, ou du moins ne s'y trouve sous forme de pragâtha, et il faut bien les croire cités d'après l'uttarârcika, à moins d'admettre, ce qui n'est guère probable, que le Brâhmaṇa les emprunte directement au Ṛig-Veda. Il serait facile d'augmenter le nombre de ces exemples; on les multiplierait même à l'infini, s'il était permis de faire intervenir ici l'autorité de la tradition quant à l'identification des mantras.

Nous estimons donc, que nous ne sommes nullement autorisés à remanier les collections actuellement existantes du Sâma-Veda aussi profondément qu'a entrepris de le faire M. B. Il est certain que bien des doutes planent sur ces vieux textes: nous pouvons nous représenter de diverses façons leur formation nécessairement successive, ainsi que les altérations qu'ils ont dû subir à travers les âges. La littérature exégétique qui s'est accrue autour d'eux, est la partie la plus sèche, la plus rebutante du Veda, et elle ne nous est parvenue que dans un état fort délabré. Nous voyons bien que

1. La citation du *Tavaçravîya* (II, 1, 8) que le commentaire identifie avec Sv. II, 9 2, 1, 1 est peut-être à déduire. Il se pourrait en effet qu'il s'agît du *Tavaçyâvîya*, Sâman qui se rapprte à Sv. II, 6, 3 10, 1, et qui n'a pas été admis dans nos collections. Avec le *Bhâraṇḍa*, il forme d'ordinaire un petit appendice de l'Âraṇyagâna, et c'est à ce titre qu'ils sont édités tous deux dans le Sâmaveda de la *Bibliotheca Indica*.

2. Les mîmâmsistes en nient l'*apaurusheyatva*, et en font, contrairement aux autres parties du Sâmaveda, des œuvres purement humaines. C'est là un de ces cas où leur aveu est plus important que les explications dont ils l'accompagnent. Voir l'introduction de Sâyaṇa, p. 18 de l'éd. de la *Biblioth. Ind.*

toute cette liturgie est d'origine secondaire; qu'il a dû s'écouler un temps considérable depuis la composition des hymnes anciens du Ṛig-Veda jusqu'à l'époque où ces mêmes hymnes ont été pour ainsi dire démembrés et adaptés par lambeaux aux besoins d'un culte plus compliqué. Mais au moment où commence pour nous la série des témoignages relatifs à ce travail, il semble, dans ses grandes lignes du moins, être à peu près achevé. Au delà, règnent d'épaisses ténèbres. M. Burnell a certainement bien mérité de l'histoire littéraire du Veda en essayant de les pénétrer par un point. Il était bon que ces questions fussent soulevées et débattues et, à bien des égards, elles n'auraient pu l'être avec une critique plus incisive ni plus serrée. Mais il nous semble qu'il est allé trop loin en produisanttout un système là où il n'y a place que pour de rares hypothèses, et en affirmant à propos de matières où il est si difficile de prouver.

Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde. Exposé chronologique et systématique, d'après les textes, de la doctrine des principales Upanishads, par P. Regnaud, Paris, F. Vieweg, 1876 (28e fascicule de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études).

(*Revue critique*, 11 août 1877.)

[67] Les Upanishads n'ont jamais été l'objet d'un travail d'ensemble au point de vue de la doctrine. Les plus importants de ces textes, depuis longtemps édités et traduits, sont à la portée de toutes les mains; un plus grand nombre nous est connu par des analyses ou par des extraits. Des uns et des autres, des premiers surtout, on a tiré peu à peu une grande quantité de données, de remarques, d'arguments de toute sorte, et peut-être n'y a-t-il pas de monuments de l'antiquité indienne qui soient plus connus que les Upanishads principales ni dont on se soit autant servi. Et pourtant, jusqu'à ce jour, on a reculé devant la tâche de dégager de ces vieux philosophèmes, suivant une méthode scientifique, la somme d'idées concordantes ou disparates qu'ils peuvent fournir à l'his-

toire de la pensée humaine. C'est que la tâche, telle que l'état actuel des études permet de la concevoir, est vraiment d'une difficulté extrême. Sans parler de l'état de dispersion dans lequel se trouve une partie des matériaux (un travail complet n'exigerait pas la mise en œuvre de *toutes* les Upanishads), il y a bien d'autres obstacles encore. Pour prononcer sur les Upanishads anciennes, il faut être au courant des antiquités védiques ; pour juger de celles qui sont plus modernes, il faut une connaissance non moins étendue des littératures sectaires ; pour apprécier sainement les unes et les autres, il faut être parfaitement versé dans la philosophie systématisée des Hindous. Enfin, et par-dessus tout, il faudrait être historien et philosophe, il faudrait avoir en soi ce don de vivre dans le passé et de le faire revivre, ainsi que cette dextérité qui sait reconnaître juste autant qu'il faut et sous les déguisements parfois les plus bizarres les solutions essentielles, au fond peu nombreuses et toujours les mêmes, mais que chaque peuple, chaque âge marque au coin de son génie et de ses fantaisies.

M. R. n'a pas visé si haut. Il n'a prétendu écrire ni une histoire, ni un exposé doctrinal. Il n'a pas non plus essayé d'embrasser dans leur ensemble, autant que faire se pouvait, ces singuliers écrits de provenance et de tendance bien diverses, mais qui tous, ou presque tous, ont ce caractère commun d'être, en dépit de leurs prétentions au mystère, des œuvres de propagande, et de présenter une pensée parfois très systématique sous une forme qui l'est très peu. Cependant sa tâche, même [68] réduite aux proportions dans lesquelles il l'a conçue, ne laissait pas d'être difficile. Il fallait du courage pour l'entreprendre, et c'est un grand mérite que de l'avoir accomplie avec succès.

En effet, le livre de M. R., dont nous n'avons encore que la 1re partie (une introduction générale très développée et la doctrine de l'*Âtman* ou de l'identité du Moi et du principe absolu), n'est pas une œuvre sans défauts ; mais il témoigne d'un travail consciencieux mis au service d'une grande sagacité, et il répond parfaitement à son titre. Nous avons bien là des « matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde » et un « exposé chronologique et systématique, d'après les textes, de la doctrine des principales Upanishads ». Le choix des Upanishads soumises à l'examen est bien fait. Ce sont les plus importantes pour la philosophie générale, celles, à peu d'exceptions près, que Çaṃkara a commentées, qui constituent le Vedânta primitif, comme elles sont

restées la base du Vedânta postérieur, et qui sont, sinon les seules anciennes, du moins celles dont l'antiquité est le mieux garantie [1]. A ces divers titres, elles forment un véritable ensemble que M. R. a très bien fait de ne pas déparer en y rattachant d'autres matériaux aisément procurables, mais qui eussent été plus ou moins étrangers.

J'ai dit que son livre n'était pas exempt de défauts, et je vais de suite lui en signaler un. M. R. ne me paraît pas s'être rendu bien compte de ce que pouvaient être le plan et les proportions de son ouvrage. A mon sens, il cite trop et trop longuement et n'expose pas, ne discute pas assez. Il a conçu son livre comme devant être surtout une suite d'extraits méthodiquement classés, il est vrai, et se reliant logiquement les uns aux autres, sans se demander peut-être s'il était opportun de rééditer ainsi les Upanishads sous une autre forme. Pour justifier le choix de cette méthode, il s'appuie de l'exemple des *Sanscrit Texts* de M. Muir. Mais le cas n'était pas le même. M. Muir a tiré ses extraits d'une masse énorme de textes appartenant à tous les domaines de la littérature, textes parfois inédits, n'ayant la plupart jamais été traduits, dont quelques-uns présentaient à l'interprétation des difficultés extrêmes, et qui presque tous se dérobaient à la recherche dans les écrits volumineux où ils se trouvaient enfouis. Si j'écrivais en sanscrit, je dirais en deux ou trois mots de belle taille que M. Muir, comme un autre Vishṇu, a plongé jusqu'au fond de l'Océan des Vedas, des Vedâṅgas, des Itihâsas et des Purâṇas, pour en rapporter les joyaux de ses *Sanscrit Texts*. En français, il sera plus simple de dire que ses 5 volumes représentent toute une bibliothèque. M. R., au contraire, n'avait affaire qu'à des ouvrages aisément accessibles dans le texte et dans des traductions qui, si elles ne [69] sont pas absolument sans fautes, — quelle traduction est sans fautes ? — n'en sont pas moins très estimables et, en général, dignes de confiance. De plus, l'ensemble de ces ouvrages, si on les dépouillait du commentaire, tiendrait aisément en un volume de dimension ordinaire, en moins de pages peut-être que n'en aura le livre de M. R. quand il sera achevé.

1. Il y a certainement beaucoup de matériaux très anciens dans les petites Upanishads et jusque dans les Upanishads sectaires, en particulier dans celles qu'on pourrait appeler les Upanishads de l'*oṃkara*. Mais le décompte est difficile à faire pour chaque cas particulier et, d'autre part, la langue de ces écrits prouve de reste que, dans leur rédaction actuelle, ils sont modernes.

Je pense donc que M. R. s'est trompé dans le choix de sa méthode d'exposition; mais j'ajoute que le défaut, qui peut en résulter, n'est qu'un défaut de forme et qui n'importe guère au fond, puisqu'il se réduit en somme à donner plus qu'il n'était nécessaire. M. R. ne s'est pas contenté, en effet, de recueillir ses textes avec soin et de les ranger dans l'ordre le plus judicieux. Il les introduit en outre à l'aide d'excellentes observations générales et ne les présente qu'entourés d'éclaircissements qui forment une sorte de commentaire presque toujours d'une grande justesse. Il faut en dire autant des traductions qui les accompagnent; fort bien faites, en général, elles sont particulièrement dignes de confiance pour ce qui fait l'objet même de l'ouvrage, l'exacte représentation des idées philosophiques. Ailleurs il arrive assez souvent à M. R. de se tromper[1]; mais ici il est évidemment sur le terrain qu'il connaît le mieux, et les 80 dernières pages, qui sont consacrées à la doctrine de l'Âtman, sont les meilleures du volume. Sur un seul point j'eusse désiré un peu plus d'information, j'entends une distinction plus précise des diverses voies par lesquelles les auteurs des Upanishads paraissent être arrivés à la conception de l'Âtman. M. R. a d'excellentes observations à ce sujet; mais elles disparaissent un peu dans la masse. Il y a plus de physique et de physiologie à la base de ces représentations que le lecteur ne pourrait être porté à le croire. La méthode de M. R. s'opposait un peu à l'observation de ces nuances; peut-être a-t-il aussi préféré réserver ces matières pour un des chapitres suivants.

Je suis moins satisfait de quelques parties du chapitre préliminaire de M. R. Ses observations sur la conception du salut dans les Upanishads, ainsi que sur la doctrine de l'insuffisance du *karman* ou des œuvres pies et de l'absolue nécessité du *jñâna* ou de la connaissance transcendante, sont parfaitement justes et à leur place. Ce sont là peut-être des idées moins neuves dans l'Inde que M. R. ne le pense, mais il est certain que c'est dans les Upanishads que nous les trouvons pour la [70] première fois exposées

1. P. ex, p. 91, il ne s'agit pas d'invocations adressées aux « mondes ». *Bhûr*, *bhuvaḥ*, *svar* sont ici les trois mots sacramentels ou *vyâhṛitis*, considérés chacun comme la quintessence de l'un des 3 Vedas. A-t-on fait en sacrifiant une faute d'omission dans l'emploi d'un texte d'un de ces Vedas, on présente en quelque sorte ce Veda en offrande à la divinité, en offrant sa vyâhṛiti. — P. 61, l. 10, le sens est : Puisque tout le monde nous accorde les dons que nous demandons, lui aussi ne nous refusera pas. — P. 58, les Pâñcâlas n'étaient pas une famille de kshatriyas, mais un peuple ; et ils habitaient, non l'Inde orientale, mais le Doab entre le Gange et la Yamunâ, etc.

avec une réelle insistance. Par contre, je crois qu'il eût mieux fait de laisser de côté tout ce qu'il dit du symbolisme sous lequel le sacrifice est représenté dans les Upanishads. Il n'y a là rien ou peu de chose qui soit propre à ces écrits. Toute la littérature des Brâhmaṇas, pour ne pas remonter plus haut, est pleine de spéculations ou, si on aime mieux, de rêveries semblables. Tout au plus peut-on dire que celles des Upanishads sont empruntées parfois à un ordre d'idées spécial ; mais, pour faire sentir cette différence, il eût fallu entrer dans bien d'autres développements. Le paragraphe intitulé « Influence exercée par les *Kshatriyas* sur le développement primitif de la doctrine de l'*Âtman* », est encore moins de mon goût. Le grand charme pour nous des Upanishads, c'est, à côté de certains passages d'une grandeur et d'une profondeur de pensée vraiment étonnantes, la peinture prise sur le fait et pleine de vie qu'elles nous présentent parfois de l'ancienne société hindoue. Cette société n'était nullement théocratique. La spéculation y était parfaitement libre. Les brahmanes n'y formaient point une église, ni même, à proprement parler, un clergé. Par une sorte de vertu sacramentelle qu'on ne supposait transmissible que par le sang, ils avaient seuls qualité pour enseigner les textes sacrés, pour célébrer les sacrifices, pour apaiser ou contraindre les divinités et pour manier impunément les redoutables mantras qui n'étaient efficaces que dans leur bouche. C'étaient là de grands privilèges ; mais, si on excepte celui de vivre fièrement d'aumônes, ils ne paraissent pas en avoir eu d'autres. Ils formaient déjà, sans nul doute, l'aristocratie intellectuelle de la nation ; mais ils ne la formaient pas seuls ; à côté d'eux il y avait des poètes, des nobles et, de l'aveu de leurs propres codes, des magistrats. Si donc, dans les Upanishads, nous voyons des princes et même des femmes discuter avec eux des questions de haute métaphysique et leur tenir tête, s'ils nous ont même conservé le propos d'un de ces Salomons : « Vous n'entendez rien à ces questions, vous autres brahmanes ; c'est là notre science à nous, princes et gentilshommes », faudra-t-il interpréter ces traditions comme autant de témoignages mal déguisés d'une sorte de levée de boucliers laïques ? Mais si tel eût été le cas, quelle nécessité y avait-il donc pour les brahmanes de les reproduire ? Je ne puis mieux exprimer l'impression que m'a fait ce chapitre, qu'en disant que M. R. a appuyé lourdement sur ces charmants récits.

En achevant de parcourir à reculons le livre de M. R., nous

arrivons à l'Introduction, qui traite des Upanishads en général, de leur bibliographie et de la chronologie approximative qu'on peut établir au moins pour quelques-unes d'entre elles. Le classement adopté par M. R. est à peu de chose près celui de M. Weber, et ses conclusions chronologiques sont en général très sages. Tout au plus, pourrait-on lui reprocher d'aspirer par-ci par-là à une trop grande précision, par exemple : quand il essaie de déterminer laquelle est la plus ancienne, de la *Bṛihadâraṇyaka-* ou de la *Chândogya-Upanishad*. Le caractère de ces écrits, qui sont [71] manifestement des collectanea, permet bien de discuter l'âge relatif de tel ou tel morceau ; il nous interdit de poser la question pour les deux ouvrages pris en bloc. De même, il n'est guère possible de classer chronologiquement, d'une façon tant soit peu précise, de petits textes tels que l'*Îça* ou la *Kena-Upanishad*. Tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'ils sont autres que le reste, et qu'ils sont anciens. Aller plus loin, c'est, pour emprunter une locution de la logique hindoue, vouloir compter les cornes d'un lièvre.

La liste des Upanishads donnée par M. R. est la plus complète qui ait été composée jusqu'ici. Elle témoigne, ainsi que tout son paragraphe bibliographique du reste, de recherches étendues et consciencieuses. Il y a cependant quelques inexactitudes. L'*Oupnekhat* d'Anquetil n'a pas passé aussi inaperçu que le pense M. R. (p. 39). En France, par exemple, le comte Lanjuinais a essayé, aussi bien qu'on pouvait le faire alors, de le résumer au point de vue religieux et philosophique. Son travail, publié d'abord dans le *Magasin encyclopédique* (9e année), a paru digne d'être reproduit dans le *Journal asiatique* de 1823. — Pour Ânandagiri (p. 37), M. R. a emprunté, des diverses indications fournies par M. Hall sur cet auteur, précisément celle qui semble erronée : Ânandagiri n'a pas été disciple d'Ânandajñâna ; ces deux noms sont des synonymes. Je me demande, du reste, si les notices bibliographiques consacrées par M. R. à ce commentateur, ainsi qu'à Çaṃkara sont bien ici à leur place. Elles le seraient, si elles donnaient du neuf, ou si elles étaient complètes. Pour les neuf dixièmes des lecteurs, ces listes ne signifient rien ; quant à ceux qu'elles peuvent intéresser, ils sauront bien les chercher là où M. R. les a cherchées lui-même. — L'indication du commentateur Râmatîrtha, relative à la *Maitrâyaṇîya-Upanishad*, que cette Upanishad fait partie d'un brâhmaṇa du Yajurveda (p. 53), est parfaitement exacte. La *Maitrâyaṇîya-Çâkhâ* de ce Veda existe : M. Haug, qui la possédait, en

a parlé à diverses reprises, et M. Weber en a donné une sorte d'Index dans *Indische Studien XIII*. L'Upanishad, placée à la suite du 4e *kâṇḍa* dans le Ms. de M. Haug, se trouve après le 1er dans l'Index de M. Weber. — P. 30, M. R. regrette de ne pouvoir résoudre un scrupule qui lui vient à propos de la *Nṛisiṃhatâpanîya-Upanishad*, parce que cet écrit n'a pas encore été édité et qu'il n'en a pas de Ms. à sa portée. La *Nṛisiṃhatâpanîya* avec le commentaire de Çaṃkara est publiée depuis 1871 dans la *Bibliotheca Indica*, nos 216, 223, 238[1]. C'est là un lapsus fâcheux dans un livre où l'on va jusqu'à faire le relevé des Mss. des Upanishads existant dans les diverses bibliothèques de l'Europe. Ce qui le rend plus fâcheux encore, c'est que cette même Upanishad se trouve publiée, traduite et commentée par M. Weber depuis 1865 dans *Indische* [72] *Studien IX*, et cela dans ce même travail sur les Upanishads d'Anquetil, si souvent cité par M. R. Quant à la question de savoir si le commentaire sur cette Upanishad, qu'on attribue parfois à Gauḍapâda, est réellement de cet auteur, nous ne pouvons que nous replier à cet égard sur Colebrooke, car c'est à lui que cette indication remonte. Il est un point toutefois sur lequel M. R. peut être rassuré, c'est que Colebrooke n'eût jamais pris les çlokas de Gauḍapâda sur la *Mâṇḍûkya-Upanishad*, pour un commentaire sur la *Nṛisiṃhatâpanîya*. Ces deux Upanishads sont absolument différentes, bien qu'une bonne partie de la petite Mâṇḍûkya, c'est-à-dire, en somme, peu de chose, ait été fondue dans la Nṛisiṃhatâpanîya qui est un écrit assez volumineux.

Ces erreurs, que j'ai dû relever, portent presque toutes, comme on voit, sur les parties accessoires du livre de M. R. On dirait presque qu'il a eu conscience que c'étaient là, au fond, des hors-d'œuvre. Du moins ne trouve-t-on plus rien de semblable, une fois qu'il est vraiment engagé dans son sujet, dans l'analyse des doctrines contenues dans les treize Upanishads principales. Aussi tous ceux qui voudront entreprendre l'étude de ces curieux traités, ne pourront-ils trouver un guide plus sûr que M. Regnaud, ni une meilleure préparation que la lecture de cette partie de son livre.

Les textes sont en général reproduits correctement. Pour certaines parties, toutefois, les épreuves semblent ne pas avoir été

1. Dans le même volume, M. R. eût trouvé éditée (texte et commentaire) une Upanishad qui manque à sa liste ; la *Shaṭcakra-Upanishad*, du même caractère que la Nṛisiṃhatâpanîya, dont elle forme une sorte d'appendice.

revues. Ainsi, p. 62, il n'y a pas moins de dix fautes en deux lignes. Heureusement, c'est là une exception.

The Vedârthayatna, or an Attempt to interpret the Vedas. A Marâthî and an English translation of the Ṛigveda, with the original saṃhitâ and pada texts in sanskrit. Bombay. Printed at the Indu-prakash Press, fascic. 1-9; April-December 1876, 7-569 p. in-8°.

(*Revue critique*, 22 septembre 1877.)

[**161**] La science indigène du Veda est notoirement en décadence dans l'Inde. Mais à cela près, elle est aujourd'hui ce qu'elle était il y a bien des siècles. Elle n'a point changé, pendant que tout changeait autour d'elle; elle n'a surtout subi que très peu et très indirectement l'influence de la science européenne, dont elle diffère radicalement par le but, par la méthode et par les moyens d'acquisition. Plus que jamais, le savoir d'un vrai *Vedin* est strictement professionnel, routinier et mnémonique, et rien n'en saurait donner parmi nous une idée même approchante, si ce n'est peut-être la science rabbinique telle qu'elle s'est conservée dans quelques contrées de l'Europe orientale. Mais à côté et indépendamment de cette science qui s'en va et qui aura péri peut-être avant d'avoir achevé de nous révéler ce qu'il peut y avoir encore de renseignements utilisables enfouis dans l'amas de ses vaines minuties, il s'en est formé dans l'Inde une autre qui relève à des degrés divers de l'esprit et des méthodes de l'Occident. Ce serait une histoire déjà longue et certainement curieuse à faire, que celle de cette nouvelle étude hindoue du Veda née au contact des idées européennes. Pour la prendre à son origine, il faudrait remonter au moins jusqu'au temps où Ram Mohun Roy soumettait avec une égale compétence les documents de la Bible et ceux du Veda à une critique essentiellement théologique, il est vrai, mais admirable de candeur et toute pénétrée de l'esprit de libre recherche. Ces brillants débuts furent suivis d'une longue défaillance. Cependant l'impul-

sion une fois donnée, le mouvement ne s'est plus arrêté, et il est facile d'en suivre la trace non interrompue jusqu'à ces derniers temps où, grâce en partie à l'action d'associations puissantes, il s'accélère et se diversifie. Il serait fort difficile, par contre, de l'apprécier et de le caractériser en détail, une bonne partie des publications qu'il a provoquées n'étant pas directement [162] accessibles en Europe. Tout ce que nous pouvons voir à la distance à laquelle nous sommes placés, c'est qu'il est très sérieux et infiniment varié. Principalement religieux et, à divers degrés, apologétique, réformiste ou confessionnel dans les publications patronnées par les divers *Samâjs* ou émanées d'Hindous convertis, il est d'ailleurs plutôt patriotique et national (car ces mots commencent à avoir cours dans la presse indigène et l'idée de la patrie hindoue devient un des facteurs de l'opinion), tandis qu'ailleurs encore, mais plus rarement, il semble avoir vraiment pour but la recherche désintéressée. La diversité n'est pas moindre, si on observe dans quelle mesure ces travaux ont subi l'influence des habitudes européennes. Tandis que, pour quelques-uns, tout semble se borner sous ce rapport à emprunter les procédés de la typographie et à s'inspirer d'un certain esprit de vulgarisation (dans cette catégorie, paraissent rentrer la plupart des éditions de textes védiques faites récemment à Calcutta, dont quelques-unes sont accompagnées de commentaires en langue bengâlî, et, probablement, il faut y ranger aussi l'édition avec commentaire en hindî du Yajus Blanc donnée par le râja de Besma), il en est d'autres, telles que les publications védiques du *Paṇḍit* et de l'*Hindu commentator* et, par-dessus tout, celles de la *Bibliotheca indica*, qui sont rigoureusement conformes aux principes de la critique moderne et où rien, si ce n'est parfois une certaine négligence matérielle, ne trahit la main d'un éditeur asiatique.

C'est à cette dernière classe de travaux que se rattache le *Vedârthayatna*, bien que, à d'autres égards, il s'en distingue assez pour avoir droit à une place à part. Cet ouvrage, qui n'est peut-être que le premier terme d'une série plus vaste, destinée à embrasser encore d'autres monuments de la littérature védique, est en effet la première tentative de la nouvelle école indigène de soumettre à un travail d'ensemble les hymnes du Ṛig-Veda[1]; et

1. D'autres tentatives semblables sont annoncées, entre autres une traduction des Vedas, en hindoustani, devant paraître sous le patronage de l'*Arya-Samâj*, de Bombay. Serait-ce la même entreprise que le *Vedârthayatna ?* — J'ignore quelle suite a

cette tentative ne s'adresse pas seulement aux Paṇḍits, mais elle a pour but de faire bénéficier une notable fraction du public hindou des résultats acquis jusqu'à ce jour dans l'interprétation scientifique de ce document le plus ancien, en somme, qui se soit conservé dans les archives de notre race.

L'ouvrage, dont l'auteur a voulu garder l'anonymat[1] et qui paraît par fascicules mensuels, formera un ensemble assez volumineux quand il sera achevé. Il donne le texte en double forme *saṃhitâ* et *pada* et cela, autant que je puis voir par la partie que j'ai sous les yeux (fascicules 1-9 comprenant les 44 premiers sûktas), avec une correction parfaite. Chaque [**163**] hymne est précédé des indications de l'Anukramaṇî relatives au ṛishi, aux divinités et aux mètres ; et, s'il y a lieu, de notes succinctes en marâṭhî, mentionnant le *viniyoga* ou emploi rituel, soit de l'hymne entier, soit d'un ou de plusieurs versets ; le tout arrangé de façon à économiser l'espace le plus possible, sans nuire à la clarté. Voilà pour la tâche d'éditeur, de beaucoup la plus facile. Quant à celle d'interprète, l'auteur a précisé lui-même le point de vue sous lequel il l'envisageait dans une Préface en marâṭhî, où je regrette de ne pas pouvoir le suivre d'aussi près que je voudrais, avec mon peu de connaissance de cet idiome et en l'absence de tout secours, même du plus mince vocabulaire. Après avoir montré ce que le Veda est pour l'Hindou, la source et la base de son droit, de sa poésie, de ses vieilles croyances et de sa mythologie, en un mot de toute sa vie poétique, religieuse et nationale, il trace rapidement le cadre de la littérature védique et fait voir la place tout exceptionnelle qu'y occupe le Ṛig-Veda. De là, l'obligation d'en propager l'intelligence, c'est-à-dire de le traduire dans une langue populaire. Il donne ensuite les raisons qui lui ont fait choisir à cet effet la langue marâṭhî plutôt que telle autre, le gujaratî par exemple, et qui l'ont décidé en outre à ajouter une traduction anglaise (l'ouvrage est dédié par l'auteur « à tous ses frères et sœurs aryens »). Enfin, il termine par des réflexions sur l'esprit dans lequel il convient d'interpréter et de lire un document d'un âge aussi reculé. En d'autres termes, son livre doit avoir le double caractère d'une publication rigoureusement scientifique et d'une œuvre de vulgarisation.

été ou doit être donnée au projet d'une édition des *Dix Granthas* (*Saṃhitâ*, *Brâhmaṇa* et *Vedâṅgas*) du Ṛig-Veda annoncée de Benarès il y a une ou deux années.

1. Une communication de M. A. Weber nous a appris, depuis, que l'auteur était Shankar Paṇḍit.

Et l'ouvrage répond en effet à cette double promesse. L'interprétation est faite sans parti pris et témoigne à chaque ligne que l'auteur est au courant de la science actuelle. La traduction anglaise, par exemple, va de pair avec les meilleurs travaux de ce genre qui se soient faits en Europe, et non seulement elle est fidèle parfois jusqu'aux moindres nuances, mais elle est concise, claire et élégante. La traduction marâṭhî paraît serrer encore de plus près le texte, qui est accompagné, en outre, d'une version mot à mot en sanscrit classique. Ces trois traductions qui se contrôlent ainsi et se complètent entre elles, sont ensuite justifiées et élucidées dans un commentaire en marâṭhî qui, autant que je puis en juger, est, lui aussi, un travail très distingué. Il suffira de donner la substance de quelques passages, pour faire voir combien il diffère de la généralité des commentaires indigènes et combien l'auteur a su y faire entrer de saine et précise philologie, sans aucun pédantisme et sous la forme la plus simple et la plus populaire.

I, 1, 7: *doshâvastar*, d'après Sâyaṇa, un adverbe avec le sens de « nuit et jour ». En réalité, le mot est un vocatif et signifie « qui brille la nuit ». La 2e partie dérive de la même racine *vas* qui a donné *vivasvân*, *ushas*. Il se retrouve avec le même sens, IV, 4, 9 et VII, 15, 15. Un sûtra d'Âçvalâyana (III, 12, 4) dit: « Le soir on invoque Agni doshâvastar; le matin, Agni prâtarvastar ».

[**164**] I, 2, 3: *dhenâ*. D'après Sâyaṇa, = Vâc, « la parole ». Le mot vient de *dhâ* « sucer, téter », comme son parent *dhenu*, et doit signifier ici « la langue ».

I, 2, 5: *vâjinîvasû*. D'après Sâyaṇa, « qui résidez auprès des offrandes nutritives ». Ce mot est appliqué aux Açvins, II, 37, 5; V, 74, 6; VIII, 5, 3; X, 4, 12; et à Indra, III, 42, 5; X, 96, 8: divinités qui sont toujours représentées comme traînées par des coursiers. La 1re partie du composé signifie en effet « cheval »; la 2e, *vasu*, proprement « bien, richesse », équivaut simplement ici au suffixe possessif *vân*, et le mot entier signifie « qui possédez de rapides coursiers ». Un peu plus loin, l'auteur paraît faire un rapprochement peu exact entre la voyelle longue qui termine la 1re partie du composé et celle qui occupe la même place dans *divâvasu*, *svâvasu*, *prabhûvasu*.

I, 2, 8: *kratu*. Ce mot a plusieurs sens dans le Veda: 1° injonction; 2° désir (III, 52, 4); 3° force, puissance, adresse; 4° intelligence, prudence (II, 16, 2); 5° science.

Ces interprétations sont parfois discutables ; mais elles ne reposent pas, comme c'est trop souvent le cas dans les autres commentaires, sur de simples affirmations, et la méthode d'expliquer le Veda par le Veda même y est appliquée avec une louable persévérance. En un seul passage, il m'a paru que l'auteur recourait à ces procédés sommaires si familiers à Sâyaṇa : I, 4, 6, il se contente de dire que *ari* est pour *arayaḥ* et de prendre *dasma* pour *dasmâm*, et cela pour arriver à un sens peu satisfaisant en lui-même. Outre l'explication proprement interprétative, le commentaire donne des éclaircissements sommaires, mais suffisants, sur tout ce qui relève de l'archéologie du Veda : les termes techniques, les noms et épithètes des divinités, les allusions mythologiques. Les opinions de Yâska sont d'ordinaire reproduites et contrôlées. En général, l'auteur ne cherche pas à se dérober derrière des autorités, et, dans ces cas encore, les références qu'il préfère sont celles que lui fournit le Veda lui-même. Dans les notices qu'il consacre aux divinités, il a surtout soin de relever les différences qui existent à cet égard entre les représentations du Ṛig-Veda et celles qui ont prévalu plus tard. Je signalerai particulièrement sous ce rapport la notice sur Rudra, I, 43, 1.

En résumé, tout cela, autant que je puis en être juge, paraît simple, pratique, solide, excellent. On peut donc espérer que, dans les contrées étendues où se parle la langue marâṭhî, la population indigène possédera bientôt, et présentée par une main dont elle pourra la recevoir sans défiance, une interprétation impartiale et aussi fidèle que possible du Ṛig-Veda, du premier et du plus saint de ses livres, mais qui depuis bien des siècles n'est plus pour elle qu'un assemblage de sons incompris. Et même au-delà de ces limites, il y a lieu d'espérer que, grâce à la combinaison de ses trois traductions, l'ouvrage sera d'un usage facile et fructueux pour tous ceux que leur éducation rend en général capables de goûter une lecture pareille. Il ne nous reste donc plus, en félicitant l'auteur [**165**] anonyme de cette belle entreprise, qu'à lui souhaiter le succès et la persévérance nécessaire pour mener à bonne fin sa tâche encore si longue et si bien commencée.

G. Bühler. — **Three new edicts of Açoka.** Bombay, Education Society's Press, 1877, 40 p. in-16 et 2 planches de fac-simile. — **Eleven land-grants of the Chaulukyas of Anhilvâd.** A contribution to the history of Gujarât. Bombay, *ibid.*, 1877, 125 pp. in-16 et 2 planches de fac-simile.

(*Revue critique*, 1er juin 1878.)

I

[349] De ces deux Mémoires réimprimés de l'*Indian Antiquary*[1], le 2e et le plus étendu se rattache à toute une série de travaux analogues publiés dans le même recueil, travaux dont nous parlerons dans le prochain numéro et dans lesquels M. Bühler, au cours de ces dernières années, a fourni des contributions précieuses aux Annales de l'Inde occidentale pendant le moyen âge. Le premier, qui s'écarte davantage de ce cercle de recherches, nous reporte au début même de l'histoire positive de l'Inde; il porte en plein sur le problème capital de cette histoire, la date de la mort du Buddha.

C'est, croyons-nous, par sa lettre insérée dans l'*Athenæum* du 29 avril 1876, que le général Cunningham annonça aux indianistes d'Europe qu'il venait de découvrir de nouvelles inscriptions du roi Açoka portant une date précise et cela d'après une ère qui ne pouvait être que celle du Nirvâṇa. Les données un peu sommaires fournies dans la lettre ne permettaient pas de se former une opinion bien arrêtée sur un point d'une importance aussi décisive pour la chronologie de l'ancien Orient. Mais le général promettait de donner les textes mêmes à bref délai, dans le premier volume de son *Corpus Inscriptionum Indicarum* dont la publication était, à la même occasion, annoncée pour la fin de

1. Ils ont paru, le 1er dans le cahier de juin, le 2e dans celui de juillet 1877. — Nous n'avons plus à faire l'éloge de cet excellent recueil, parvenu aujourd'hui à sa 7e année ; mais qu'il nous soit permis de rendre hommage ici au zèle et à la parfaite compétence de celui qui le dirige, M. Jas. Burgess, qui a su créer et maintenir à travers bien des difficultés une publication devenue, grâce à lui, l'organe central en quelque sorte des recherches d'archéologie indienne.

l'année. Depuis, l'échéance a eu le temps de passer et de revenir, et le *Corpus* est encore à paraître[1]. Mais une partie du moins de la promesse a été tenue. Avec [350[un désintéressement rare, mais qui, de sa part, ne surprend pas et qui, par un juste retour, ne pourra être que profitable à sa propre œuvre, l'illustre *leader* des recherches archéologiques indiennes a remis ses matériaux, fac-simile, photographies et estampages des nouvelles inscriptions, à M. B., avec l'autorisation de les publier directement et sans retard. Ces documents ne pouvaient aller en meilleures mains. Après le travail, à peu de choses près définitif, auquel les a soumis M. B., les trois nouveaux édits d'Açoka supportent sans désavantage la comparaison avec ceux des monuments de même origine qui ont été commentés par Burnouf et par M. Kern.

Ces trois inscriptions ont été trouvées gravées sur le roc à Sahasrâm, à Rûpnâth et à Bairât[2]. Elles donnent trois rédactions sensiblement différentes d'un même texte : elles se contrôlent ainsi et se complètent suffisamment les unes les autres, pour que la troisième, par elle-même indéchiffrable, puisse être, sinon lue, du moins devinée à l'aide des deux premières qui sont en meilleur état de conservation. Les différences dialectales, que M. Cunningham avait cru apercevoir dans la troisième, tenaient à de fausses lectures : elles sont écrites toutes trois dans la même langue, l'an-

1. Nous ignorons la cause de ce retard, mais en aucun cas nous n'entendons en faire un reproche à M. Cunningham dont l'activité et l'absolu dévouement à ces études ne sauraient être mis en question. C'est un simple regret que nous exprimons et encore, ce regret nous le supprimons volontiers, si, comme nous l'espérons, ces délais doivent profiter à l'entreprise. Un recueil général des inscriptions de l'Inde ancienne est une œuvre qui, pendant longtemps encore, devra rester ouverte aux additions et même, pour ce qui concerne l'interprétation, aux corrections. Mais dès maintenant, dans l'état actuel des connaissances, avec les ressources et les moyens de reproduction dont on dispose, et l'expérience acquise ailleurs, on peut exiger que ce qui se fait aujourd'hui soit fait une fois pour toutes et que les textes du moins soient reproduits de telle façon que, sauf d'inévitables exceptions, on n'ait plus à les remanier dans l'avenir.

2. M. B. a négligé d'indiquer la situation de ces localités. Sahasrâm se trouve par 24° 55′ N. et 84° E. de Greenw., à l'extrémité orientale de la chaîne des monts Kaimor, à l'endroit où le Çoṇa, se dégageant des montagnes, se répand en plaine avant de se confondre avec le Gange. La contrée accidentée qui s'étend à l'Est et au Sud-Est par delà la rivière, est l'ancien Magadha, le pays de Gayâ et de Râjagriha, si célèbre dans la légende du Buddha. — Rûpnâth, qui n'est marqué que sur les cartes détaillées, est situé au sud-ouest en remontant la rivière, vers l'extrémité occidentale de la même chaîne de montagnes, aux confins des Central Provinces. — Quant à Bairât, il est à près de 700 kilom. de là vers le N.-O., si c'est bien la localité de ce nom que les cartes indiquent en Râjpoutâna par 27° 5′ N. et 76° 20′ E. de Greenw.

cienne Mâgadhî[1], avec les caractères que les Anglais appellent « the southern Açoka ou Laṭ alphabet », moins bien formés toutefois (du moins dans le texte de Rûpnâth, le seul dont M. B. donne un fac-simile tout à fait exact) que ceux d'un tracé si pur et si monumental qui se lisent sur le rocher de Girnâr.

Sahasrâm et Rûpnâth sont donnés par M. B. en fac-simile; ils sont de plus transcrits et traduits. Pour le texte mutilé de Bairât, il s'est contenté [351] de le transcrire. La transcription est accompagnée de notes où les particularités de l'original ainsi que les négligences et les fautes du lapicide sont soigneusement expliquées et corrigées. Ces dernières sont très nombreuses relativement au peu d'étendue des textes; peut-être même n'ont-elles pas toutes passé dans la transcription de M. B. qui, en plusieurs endroits, semble donner des leçons déjà amendées[2]. Quelques-unes de ces méprises sont si singulières, qu'elles font penser que l'ouvrier ne savait pas lire et qu'il a dû copier machinalement un modèle mal écrit. Plusieurs termes particulièrement importants ou difficiles ont été discutés à part dans le corps de la notice : pour le reste, l'explication philologique a été condensée dans un Index alphabétique où se trouvent enregistrés tous les mots et formes employés dans les trois édits. Il était impossible de faire mieux, d'être plus concis, plus complet et plus exact[3]. Enfin, dans la première partie du Mémoire, l'interprétation historique de ces documents a été si habilement conduite par M. B., que ce n'est certainement pas sa faute si les résultats qu'il en a déduits ne s'imposent

1. S'il y a des différences dialectales, c'est dans Rûpnâth, qui fait un emploi assez fréquent de l'*r*.

2. Ainsi le fac-simile de Rûpnâth semble donner : l. 1 *pâkâ su... ya ;* l. 3 *pipule pâ, pakara ca;* l. 4 *diyaḍhiya, pavatisa, aṭha* ; l. 5 *sâlâṭhuḍe*. L'esquisse de Sahasrâm porte : l. 4 *udâlâ câ;* l. 7 *puvatesu ;* à la fin de la même ligne il n'y a de place que pour *ya vâ* lequel du reste suffit. L. 4 de la transcription, il faut restituer *pi* après *vipule*.

3. Voici pourtant quelques vétilles notées en passant : à l'article *aṭham*, lire : *aṭhâya*. R. 3 ; *aṭhâye* S. 4 ; *aṭhe* S. 5, R. 4. — *aḍhitisâni* se trouve dans R. — *câ*, qui se trouve aussi S. 4, se lit si souvent dans les édits (presque toujours, il est vrai, devant une voyelle), que c'est plutôt une variante qu'une faute pour *ca*. — *Sâtilekhe, sâdhike* devraient être expliqués comme des nom. sing. neutres, *saṃvatsara* étant ici de ce genre. — Même remarque pour *esa, ese, phala* étant probablement neutre. — « Se = Pali se » est peut-être un peu laconique, l'équivalent Pâli ne se trouvant que dans une ou deux locutions, tandis que dans la langue des édits *se* est le neutre régulier de *sa*, employé ici adverbialement ou emphatiquement, comme l'est aussi *tad* en sanscrit. — *Pâṃnâla*, si heureusement corrigé par M. B. en *paṃnâha* = *pañcâçat*, aurait dû être introduit à part, à son rang alphabétique. Pour le changement de *ç* en dans *daçan* et ses composés, cf. Vararuci, II, 44 ; Hemacandra I, 262.

pas dès maintenant avec une évidence parfaite, indiscutable.

Et d'abord ces inscriptions émanent-elles d'Açoka et sont-elles bouddhiques ? On a nié l'un et l'autre : on a voulu les attribuer à un des successeurs de ce prince, à Sampadi par exemple, et y voir des documents jainas. M. B. a indiqué lui-même ces objections et il ne s'y est pas arrêté. Nous croyons qu'il a bien fait. Sans doute, il est infiniment regrettable que le prince qui nous parle dans ces édits ne se soit désigné que par le surnom de Devânâm piya, lequel est commun, sur le continent, à Açoka et à un au moins de ses successeurs et a pu être porté par d'autres encore dont il ne nous est rien parvenu. Un seul mot, le nom de Piyadasi de plus, et nous étions fixés. C'est là un des cas de la malechance irritante qui semble s'attacher à ces documents. On dirait un sort jaloux intervenant pour nous réduire au probable, dans le moment [352] même où, sur un point capital, nous pensions toucher à la certitude. Mais, tout en confessant que nous n'avons de choix qu'entre des probabilités, encore faut-il se décider pour la plus forte. Or quel autre prince qu'Açoka trouvons-nous parmi les Mauryas (car, que ces inscriptions émanent d'un Maurya, semble incontestable), qui ait fait graver au nom de Devânâm piya[1] des exhortations pieuses, des sermons de propagande « sur les rochers des collines et sur les piliers de pierre », qui ait régné plus de 30 ans et qui ait opéré, comme l'auteur de ces documents, une grande révolution religieuse, révolution dans laquelle le parti vaincu a été le brahmanisme ? La tradition est bien incertaine concernant les successeurs d'Açoka : mais telle qu'elle est, nous ne pouvons nous en passer. Or, il ne paraît pas qu'il y ait place ni pour un événement semblable, ni pour un règne aussi long. On a objecté d'autre part, et M. B. en a fait lui-même la remarque, que les termes dans lesquels sont conçues ces inscriptions, étaient tout autant jainas que bouddhiques. Mais il semble, eu égard à l'époque, qu'il eût fallu une bien heureuse chance pour qu'il en fût autrement : même pour les temps postérieurs, il faudrait être parfois bien habile pour décider à l'inspection de 7 ou 8 lignes de généralités, qu'elles proviennent des sectateurs de l'une plutôt que de l'autre religion. Le fait est que la terminologie n'y est pas rigoureusement bouddhique, pas plus qu'elle n'est rigoureusement jaina : le mot *nirvâṇa*, par

1. Dans les deux édits qui ouvrent et ferment la série de Dhauli et qui sont certainement d'Açoka, ce prince n'est également désigné que par le surnom de Devânâm piya.

exemple, y est remplacé par un terme qui n'est pas resté dans le langage technique, et le fondateur de la nouvelle foi n'y est pas non plus désigné par un des titres lui appartenant exclusivement. Mais les autres édits d'Açoka, celui de Bhabra par exemple, ne nous ont-ils pas déjà ménagé des surprises analogues, et n'est-ce pas sur quelques indices du même genre que M. Thomas a édifié récemment une théorie un peu fantaisiste des Variations d'Açoka ? Peut-être faut-il simplement conclure de là que bien des choses ont changé dans le bouddhisme depuis le temps des édits et que le langage technique, dans l'abus duquel les bouddhistes l'ont emporté sur toutes les sectes de l'Inde, n'était pas autant en honneur alors qu'il l'a été par la suite. On ne fait du reste que commencer d'inventorier la littérature des jainas et ce qu'on en sait jusqu'ici n'est pas fait pour inspirer beaucoup de confiance en leurs traditions. S'ils existaient dès le temps d'Açoka (et il est fort possible que leurs origines remontent jusque-là et même plus haut, et que les Nigaṇṭhas des édits soient réellement les ancêtres de ce qui a été depuis le jainisme), ce n'est, selon toute apparence, qu'à l'état de secte dans le sein même du bouddhisme. Une religion n'a une existence indépendante que du jour où elle a une tradition et des écritures. Or la tradition des jainas est calquée sur celle des bouddhistes ; à [353] chaque pas on la surprend occupée à se vieillir[1], et elle est transmise dans une littérature dont la langue est bien postérieure à celle des édits et même au pâli. Nous pensons donc que, pour le présent du moins, elle doit être mise hors de cause et que l'auteur de nos inscriptions est, selon toutes les probabilités, Açoka le bouddhiste.

Rien n'est curieux, du reste, comme la façon dont est conçu et exprimé dans ces documents l'avènement de la foi nouvelle. C'est bien d'une révolution religieuse qu'il s'agit, nullement d'une simple réforme du culte, encore moins d'un changement dans l'état social. « Les dieux qui étaient [tenus pour] vrais dans le Jambudîpa, je les ai rendus vains », dit le maître. Ce sont là de brèves et redoutables paroles dans la bouche d'un docteur, chef absolu d'un empire immense et d'une armée toujours prête de 400.000 hommes, et peut-être donneront-elles à réfléchir à ceux qui admirent sans réserve l'œuvre de ce Constantin oriental. Et encore

1. C'est ainsi que leur fondateur, qui n'est que l'*alter ego* de Buddha, est devenu son maître : les bouddhistes avaient Açoka ; les jainas se sont adjugé Candragupta, son grand-père. On n'en finirait pas avec les exemples.

est-ce seulement à la fin de son règne, où il entra lui-même dans l'ordre religieux (sans déposer pour cela le sceptre), qu'il travailla avec ardeur à ce grand résultat. Jusque-là, dit-il, il y avait mis peu de zèle, et il faut du zèle pour obtenir un mérite (phala) pareil, la grandeur n'y suffit pas. Sans faire à ce sujet de vaines hypothèses, nous tenant strictement à la lettre de cette profession de foi, nous faisons simplement observer qu'elle n'a pas de pendant dans les documents authentiques émanés du brahmanisme; que, jusqu'à l'avènement de l'Islam, elle est unique dans tout le passé de l'Asie orientale, et qu'elle devra désormais tenir une des premières places dans la longue histoire des ingérences du pouvoir politique dans les affaires religieuses.

Si nous passons aux données chronologiques contenues dans ces inscriptions, nous voyons qu'ici encore nous arrivons jusqu'à toucher pour ainsi dire la certitude sans pouvoir la saisir. Peu de dates, on le sait, ont été plus discutées que celle de la mort du Buddha, ni établies d'autant de façons différentes. Dans la chronologie de Ceylan, qui est devenue celle de tout le bouddhisme méridional et à laquelle on s'est finalement arrêté comme à la seule possible, cet événement, date initiale d'une ère, tombe en l'année 543 av. J.-C. En même temps le sacre d'Açoka y est placé 218 ans plus tard, en 325 av. J.-C. Mais, grâce à des synchronismes parfaitement établis entre l'histoire des Mauryas et celle d'Alexandre et de ses successeurs, on sait, à quelques années près, la date de ce sacre, lequel n'a pu avoir lieu, pour prendre les limites extrêmes, qu'entre les années 264 et 254 av. J.-C. Il y a donc dans les données singhalaise une erreur de 60 à 70 ans et, de deux choses l'une, ou le chiffre 543 est d'autant trop fort, [**354**] ou celui de 218 est d'autant trop faible. Lassen, regardant le point de départ d'une ère comme plus sûr que les indications relatives à des faits particuliers, se prononça pour la date de 543 et essaya d'expliquer comment et pourquoi certaines données partielles, telles que le chiffre 218, avaient été altérées[1]. M. Max Müller fit voir au contraire que c'étaient ces dernières données, quelque suspectes qu'elles fussent elles-mêmes, qui avaient encore le plus de chance d'être l'expression de quelque souvenir exact. Il proposa, en conséquence, de réduire la date initiale et d'admettre pour le Nirvâṇa 477 av. J.-C.[2]. La critique de ce chiffre de 218 années, simple-

1. *Ind. Alterthumsk.*, II, 63, etc., 2e éd.
2. *History of Anc. Sanscr. Literat.*, 263, etc.

ment esquissée par M. Müller, fut ensuite reprise par MM. Westergaard et Kern. Ils signalèrent les invraisemblances, les contradictions, les ajustements artificiels du récit auquel ce chiffre se rapporte et, appliquant au chiffre certaines combinaisons numériques que le récit suggère, ils le réduisirent à peu près d'une centaine d'années. Ils obtinrent ainsi pour le Nirvâṇa, l'un la date de 368-370[1], l'autre celle de 388 av. J.-C.[2]. Enfin, au moment même où M. B. publiait ses inscriptions, M. Rhys Davids, qui n'en accepte pas les résultats, essayait une approximation nouvelle : s'appliquant de préférence aux combinaisons que suggère la série des premiers docteurs du bouddhisme, il obtenait la date de 412 av. J.-C.[3].

Toutes ces solutions supposent que l'évaluation à 218 années de l'intervalle qui s'est écoulé du Nirvâṇa au sacre d'Açoka, est une donnée artificielle, ajustée bien après coup à Ceylan même, et ne reposant sur aucun souvenir contemporain[4]. Or cette supposition devra être abandonnée une fois pour toutes, *si nos inscriptions émanent d'Açoka.* En ce cas, nous avons le témoignage direct de ce prince que cette évaluation est celle même qui avait cours de son temps dans le Magadha. Devânâm piya dit en effet avoir fait graver ces documents 256 ans révolus après « le départ du Maître » et un peu plus de 33 1/2 années après sa propre conversion[5]. Or la conversion d'Açoka [355] au bouddhisme est placée par la tradition dans la 4e année après le sacre. Ce sacre aurait donc bien eu lieu 218 années après « le départ du Maître », c'est-à-dire le Nirvâṇa. Il résulte de là, toujours dans la supposition extrême-

1. *Ueber Buddha's Todesjahr*, 128.

2. *Over de Jaartelling der zuidelijke Buddhisten*, 31.

3. *Ancient coins and measures of Ceylon*, 31, etc. Forme la VIe partie de la nouvelle édition des *Numismata Orientalia* de Marsden.

4. Telle est aussi l'opinion de M. Müller, bien qu'il se serve de la donnée comme d'un pis aller.

5. Nous aurons à revenir sur ce nombre de 33 1/2 années. Quant à celui de 256, malgré une grosse faute du lapicide qui donne une forme impossible dans le seul passage où ce nombre est exprimé en toutes lettres, il est certain, car il se rencontre 2 et même 3 fois figuré en chiffres et l'ensemble ne saurait être lu autrement. Dans le texte de Sahasrâm, ces 256 années ne sont pas comptées, comme dans celui de Rûpnâth, depuis, « le départ du Maître », mais depuis que certaines paroles qu'on cite de lui, ont été prononcées. C'est à peu près comme si nous rapportions notre année courante à n'importe quel événement de la vie du Christ. Ces difficultés et quelques autres encore sont bien légères prises une à une : mais, réunies dans un texte de quelques lignes et retombant toutes sur le même point capital, elles finissent par troubler. En tous cas, elles empêchent une démonstration sans réplique.

ment probable que Devânâm piya est Açoka, que l'ère du Nirvâṇa était en usage dès le troisième siècle av. J.-C. ; que cette ère, dont le rapport exact avec notre chronologie dépend de l'interprétation à donner aux synchronismes qui relient l'histoire classique à celle des Mauryas[1], tombe quelque part entre les limites extrêmes de 482-472 av. J.-C. ; que la source de l'erreur de 60 à 70 années, que présente la chronologie singhalaise, doit être cherchée ailleurs que dans l'évaluation de l'intervalle qui a séparé le Nirvâṇa de l'avènement des Mauryas ; que pour cet intervalle, et en particulier pour les règnes des premiers Mauryas, les données chronologiques (nous ne disons pas le récit) du *Mahâvaṃso* sont puisées à bonne source et d'une exactitude parfaite. M. B. a montré, en effet, qu'en tenant compte de l'habitude hindoue de négliger les fractions d'année et en supputant les années du règne d'Açoka à partir, non de l'avènement, mais du sacre, les données de ces inscriptions peuvent être mises d'accord jusqu'aux moindres détails avec celles de la chronique singhalaise ; et cette concordance, à son tour, n'est pas un des moindres arguments en faveur de l'identité de Devânâm piya et d'Açoka. Cet accord pourrait même être moins parfait que ne l'admet M. B., sans que le résultat essentiel en fut gravement compromis.

Et en effet, cet accord n'est pas aussi démontré que nous l'avons supposé dans ce qui précède : ici encore, nous nous heurtons à une de ces petites incertitudes de détail dont les effets, en s'additionnant, ne laissent pas de produire un certain sentiment de malaise. Il s'agit des 33 1/2 années que Devânâm piya dit s'être écoulées depuis sa conversion. Ce total n'est pas exprimé en bloc, mais par deux nombres qui doivent s'additionner, l'un de un peu plus 32 1/2, l'autre d'un peu plus de une année. Or le terme qui doit signifier 32 1/2 est *aḍhitisâni*, qui serait ainsi une contraction de *aḍhaditisâni*, en pâli *addhadvâtiṃsâni*. Les noms de nombre, il est vrai, sont exposés plus que d'autres à subir des contractions. Celle-ci cependant pourra paraître un peu forte, si on songe avec quelle exactitude les mots sanscrits et pâlis sont d'or-

1. Il y aurait bien encore un autre moyen de fixer ce rapport ; ce serait de découvrir une équation certaine entre l'ère du Nirvâṇa ou un fait de l'histoire des Mauryas et une des deux ères hindoues de Saṃvat ou de Çaka. M. B. a essayé de ce moyen en s'appuyant sur les données jainas, mais sans se faire illusion sur la valeur du résultat. Que sert-il de combiner entre eux des nombres qui ne présentent aucune garantie ?

dinaire reproduits [356] dans la langue des édits. M. B. trouve bien en gujarâti et dans d'autres dialectes modernes des exemples de *aḍhi* représentant un *ardhadvi*[1]; mais ce sont là des formes bien jeunes vis-à-vis d'un texte du troisième siècle avant notre ère, et il est permis de se demander si, en l'absence des données du *Mahavâṃso*, M. B. eût pensé à proposer cette interprétation. *Aḍhitisâni* ou (avec un léger changement nullement nécessaire, mais parfaitement légitimé par l'état d'incorrection de ces textes[2]) *aḍhatisâni* répond, en effet, si bien à un pâli *addhatiṃsâni*, qu'à première vue on doit être tenté de le traduire par 30 1/2. En ce cas, nos inscriptions ne s'accorderaient plus aussi bien avec les données numériques de la chronique de Ceylan, et les chiffres de détails que celle-ci donne pour le règne d'Açoka redeviendraient plus ou moins sujets à caution. Mais le point essentiel n'en resterait pas moins acquis, à savoir que le nombre de 218 années, qu'elle indique comme s'étant écoulées du Nirvâṇa au sacre d'Açoka, repose sur un souvenir authentique et contemporain, et qu'il ne saurait plus être question de lui faire subir des réductions. Par un hasard doublement regrettable, nous n'avons pour ce terme *aḍhitisâni* qu'un seul des trois textes, celui de Rûpnâth ; il a disparu dans les deux autres.

En résumé donc, nous pensons, avec M. B., que ces nouvelles inscriptions sont du même auteur que les édits déjà connus d'Açoka, le promoteur du bouddhisme ; qu'elles sont datées de l'ère du Nirvâṇa, et qu'elles permettent de déterminer, à quelques années près, la place de cette ère dans notre chronologie. Mais en même temps nous sommes obligés de convenir que ces résultats d'une importance sans égale parmi les découvertes de ces dernières années ne sont toujours encore que des probabilités très fortes, il est vrai, mais qui ne sauraient constituer la certitude[3].

1. Il convient de remarquer que la manière dont *ardha* se joint, en sanscrit et en pâli, indifféremment à tous les noms de nombre, obligerait de voir dans le composé *aḍhitisâni* 1/2 + 32, non 2 1/2 + 30 ; cela rendrait la contraction encore plus dure.

2. Dans le texte de Rûpnâth, par exemple, on trouve dans la même ligne une fois *vaḍhisati* et deux fois *vaḍhisiti*.

3. Il est à remarquer que les expressions chiffrées contenues dans ces inscriptions tendent à confirmer la théorie du Paṇḍit Bhagvânlâl Indraji, dont M. B. s'est fait l'interprète (*Ind. Antiq.*, VI, 43), et d'après laquelle les chiffres indiens ne seraient autre chose que des aksharas ou signes syllabiques plus ou moins abrégés. Dans le texte de Rûpnâth, en effet, le signe pour 200 est très distinctement la syllabe *su*, dans celui de Sahasrâm au contraire, il se rapproche d'un signe déjà connu d'autre part

(*Revue critique*, 8 juin 1878.)

II

[365] Tandis que le sujet du premier mémoire de M. B. est une question qui domine l'histoire de l'Inde entière[1], le second ne traite que d'une période assez courte du passé d'une seule province. Il ne comporte donc pas une analyse aussi détaillée. Par contre, nous croyons devoir à cette occasion rappeler le plus brièvement possible ceux des travaux de M. B. auxquels il fait suite et qui ont été publiés dans le même recueil. Les pays que ces monographies concernent, le Gujarât péninsulaire et continental et la côte de Bombay, n'ont jamais joué un rôle prépondérant dans l'histoire de l'Inde. Ils n'en offrent pas moins, dans le passé comme dans le présent, un caractère tout particulier, et leurs annales ne le cèdent à celles d'aucune autre région, ni par la variété, ni par l'abondance des documents. Les côtes creusées en baies profondes, coupées par de larges estuaires, ont été ouvertes de bonne heure au commerce et à l'action du dehors. Nulle part ailleurs peut-être l'influence des Grecs ne s'est maintenue aussi longtemps. C'est parmi ces populations, les plus maritimes de l'Inde, que se recrutaient les hardis pirates qui disputèrent aux Arabes la domination de ces mers ; c'est de là qu'étaient originaires la plupart de ces compagnies de Bânians répandues sur toutes les côtes voisines, si florissantes encore au siècle dernier, qui avaient porté leurs comptoirs jusqu'à Madagascar. Dans l'intérieur des terres, parmi une race rude et dure à la fatigue, une infinité de tribus et de clans d'origine et de mœurs diverses, depuis le Bhill à peu près sauvage et le Vanjârî errant toujours par voies et par chemins, jusqu'au Râjpout fier de la pureté de son sang, tous d'humeur égale-

et qui, en partie du moins, procède d'une autre convention. S'il ressemble à quelque chose, c'est à la lettre *so* renversée et armée d'un crochet qui la distingue du signe exprimant 100. Le fait de la coexistence de ces deux notations montre une fois de plus combien le caractère de l'écriture est à lui seul un indice peu sûr pour déterminer l'âge d'une inscription. — On remarquera, en outre, que dans le texte de Bairât les centaines ne sont pas exprimées. L'usage de cette abréviation remonte donc pour le moins au IIIe siècle.

1. Voir le numéro précédent.

ment turbulente, pillarde et batailleuse. Il [366] y a cinquante ans à peine, après les dernières guerres mahrâthes et les razzias des Pindârîs, certaines régions, à quelques marches parfois des cantonnements britanniques, étaient en pleine anarchie et, sauf peut-être à de rares intervalles, il semble que les choses s'y soient passées ainsi de tout temps. Placés, sans frontières bien définies, entre les Râjpouts du désert, les petits potentats du Mevar et du Mâlva et les états plus puissants du Dékhan, ouverts plus tard à toutes les entreprises des musulmans du Nord et des Mahrâthes du Sud, ces pays n'ont jamais vu se fonder ni centre permanent de puissance, ni dynasties bien durables. Aussi leur histoire manque-t-elle d'unité; il n'y en a pas de plus agitée ni de plus confuse.

Cette histoire nous a été conservée principalement en trois sortes de documents : des inscriptions qui, pour l'époque la plus ancienne, se réduisent à de simples légendes monétaires; des chroniques composées la plupart par des écrivains jainas; enfin des poésies émanées des bardes râjpouts et restées vivantes dans la mémoire du peuple. Naturellement les souvenirs de cette dernière espèce sont les plus trompeurs de tous : pour les temps anciens surtout, ils manquent essentiellement de perspective ; souvent le héros local, le brigand légendaire a survécu, le souverain a été oublié[1]. Les monographies de M. B. sont consacrées aux documents de la première sorte, les inscriptions. L'auteur a apporté à ce travail, outre sa rare compétence philologique, une connaissance parfaite des lieux, des us et coutumes, de toutes ces particularités avec lesquelles un séjour prolongé dans le pays même peut seul familiariser. De plus, chaque fois que l'occasion s'en est offerte, il a mis largement à contribution, pour éclairer les documents épigraphiques, les souvenirs consignés dans les autres sources, particulièrement dans les chroniques, que nul ne possède mieux que lui et dont plusieurs n'étaient pas même connues de nom avant les tournées officielles si fructueuses qu'il a entreprises à la recherche de Mss. sanscrits.

Ces travaux commencent à la première dynastie locale dont on ait une série d'inscriptions, celle des rois de Valabhî. M. B. n'a pas publié moins de huit inscriptions émanées de ces princes, de ce nombre, la plus ancienne et la plus récente qu'on con-

1. On sait quel usage souvent peu critique en a fait Tod. Parmi ceux qui ont touché avec le plus de tact à ces traditions, il faut citer en première ligne M. Kinloch Forbes et le major J. W. Watson.

naisse[1]. Cette dynastie, dont le siège était en Kâṭhiâvâḍ et qui, avec des fortunes diverses, a régné sur les deux rives du golfe de Cambay environ deux siècles et demi (les documents connus jusqu'ici commencent à la deuxième génération et au quatrième prince et embrassent deux cent trente-quatre années), a beaucoup [**367**] écrit et peut-être, comme le pense M. B., l'ampleur et le nombre des documents qu'elle a laissés ont-ils fait illusion sur sa vraie puissance. Elle paraît, en effet, n'avoir jamais été complètement affranchie de tout lien de vasselage. Avec une réserve qui ne s'explique que trop, mais qui nous paraît regrettable, M. B. n'a pas voulu se prononcer sur la question tant controversée de l'ère à laquelle il faut rapporter ces inscriptions. A ces publications sur les Valabhîs se rattache celle d'un acte émané d'un Jayabhaṭṭa qui fut en guerre avec eux et qui régnait sur la rive orientale du golfe de Cambay[2]. M. B. l'identifie avec un prince de ce nom, le deuxième des trois membres connus jusqu'ici d'une petite dynastie, vassale probablement des Câlukyas du Dékhan, établie à Baroch au ve siècle. Il admet pour cela que l'inscription est datée de l'ère Saṃvat et il y voit la preuve de l'ancienneté de cette ère. Le fait est certainement de ceux dont il faut prendre bonne note, car il serait de première importance, s'il était bien établi[3]. Malheureusement il l'est fort peu. Les autres inscriptions de cette dynastie sont toutes datées de Çaka. Pourquoi celle-ci ne le serait-elle pas aussi, et n'émanerait-elle pas d'un homonyme du vi^e^ siècle? Nous avons bien deux Dadda dans la dynastie : pourquoi n'aurions-nous pas deux Jayabhaṭṭa? La première partie de l'inscription, qui contenait la généalogie du prince et qui aurait tranché la question, est perdue.

Sur la même côte nous trouvons plus tard une branche des Râshṭrakûṭas ou Râṭhors. M. B. a donné une de leurs inscriptions dans la suite du même mémoire[4] et, l'année d'après, une autre

1. *A grant of Dhruvasena of Valabhî.* Ind. antiq., IV, 104. — *A grant of Guhasena of Valabhî,* ibid., 174. — *Grants from Valabhî,* ibid., V, 204. — *Further Valabhî grants,* ibid., VI, 9. — Depuis que cet article est écrit, M. B. a publié six nouvelles inscriptions de cette dynastie : *Additional Valabhî grants,* ibid. VII, 66.

2. *Inscriptions from Kâvi,* ibid., V, 109. — Cf. maintenant : *The Umetâ grant of Dadda II,* ibid., VII, 61.

3. Il obligerait, par exemple, d'abandonner pour les Valabhîs, l'ère de 319 ap. J.-C. Bien que M. B. ait produit plus loin, p. 152, un nouvel argument très ingénieux en faveur de l'antiquité de l'usage de l'ère Saṃvat, cet usage, dès le ve siècle, n'est rien moins que prouvé.

4. *Inscriptions from Kâvi,* ibid., V, 144.

émanée de la branche principale[1]. Par cette double publication il a beaucoup contribué à élucider l'histoire jusqu'ici bien confuse des branches méridionales de cette puissante famille que, du Gange à l'Indus et de l'Himâlaya jusque bien au delà de la Kṛishṇâ, on rencontre un peu partout, soit comme petits ou grands feudataires, soit comme chefs de vastes monarchies indépendantes. En cette dernière qualité, ils apparaissent pour la première fois dans ce qui est aujourd'hui l'État du Nizam. Dans le cours du VIIIe siècle, ils y supplantèrent les premiers Câlukyas dont ils avaient déjà failli renverser la domination deux siècles plus tôt, et ils y gardèrent la haute main jusque vers la fin du Xe, où les Câlukyas parvinrent à ressaisir l'empire. Le siège de leur puissance était Mânyakheṭa[2]. Sur la fin du VIIIe [368] siècle, ils s'emparèrent de la côte de Gujarât jusqu'à l'embouchure de la Mahî, où les Câlukyas les avaient également précédés, et ils y établirent une branche cadette demeurée probablement leur vassale, dont on ne connaît jusqu'ici que trois princes et dont on ignore la fin.

Egalement vassaux des Râshṭrakûṭas de Mânyakheṭa, un peu plus bas sur la côte, régnaient des Çilâhâras. M. B. a publié aussi une inscription de cette famille[3]. L'acte émane d'un roi Chittarâja qui tenait les îles autour de Bombay et une partie du Koṅkàṇa, et est daté de 1025. A cette époque l'étoile des Râshṭrakûṭas avait pâli dans le Dékhan et les Çilâhâras avaient passé sous la suzeraineté des Câlukyas.

Pour achever cette revue, il ne reste plus qu'à mentionner deux inscriptions de Jhâlrâpâṭhan au nom d'un certain Voppaka, frère de Deva et vassal de Durgagaṇa[4]. Contrairement aux documents dont il vient d'être question, ceux-ci n'ont qu'un intérêt purement paléographique ; le suzerain, le vassal et l'ère à laquelle se rapportent les dates étant également inconnus[5].

Ces différentes monographies, réunies aux trois édits d'Açoka dont nous avons rendu compte dans le précédent numéro, forment

1. *A new grant of Govinda III Râthor*, ibid., VI, 59.
2. Aujourd'hui Mâlkher à l'ouest de Hyderâbâd, par 17° 12′ N. et 77° 8′ E., Greenw.
3. *A grant of Chhittarâja deva, Mahâmaṇḍaleçvara of the Konkaṇa*, ibid., V, 276.
4. *Two inscriptions from Jhâtrâpâṭhan*, ibid., V, 180.
5. Pour ses lecteurs d'Europe, M. B. ferait bien de préciser parfois davantage les localités, qu'il n'est pas toujours facile de retrouver au milieu de la confusion orthographique qui fleurit sur les cartes. Je pense que Jhâlrâpâṭhan est la ville indiquée sous ce nom ou quelque chose qui y ressemble, en Haràvatî, par 24° 35′ N., et 76° 7′ E., Greenw.

ainsi une sorte de réseau épigraphique embrassant à peu près toute la période indigène de l'histoire du Gujarât depuis la fin des Guptas. De toutes les dynasties importantes (les petites ne se comptent pas) une seule, en effet, n'y est pas comprise, celle des Câvaḍas, dont la domination dura du VIIIe au Xe siècle et dont les successeurs, une branche des Câlukyas, fournirent les deux dernières dynasties indigènes antérieures à la conquête musulmane. C'est l'histoire de ces deux dynasties Câlukyas ou Solankîs qui fait l'objet du mémoire dont il nous reste à parler.

Le siège de leur puissance était dans le nord de la province, à Aṇhilvâd Pâṭhan [1], qui auparavant déjà avait été la capitale des Câvaḍas : de là leur souveraineté, à ses jours d'apogée, s'étendait sur tous les pays où se parle le Gujarâti et même au delà. La première dynastie, qui compte quelques règnes marquant dans l'histoire des lettres, dura de 942 à 1243. A cette date elle fut définitivement supplantée par une branche collatérale, les Solankîs de Vyâghrapallî ou Vâghelâ, qui, depuis un siècle environ, avaient grandi à ses dépens dans la partie méridionale de la province. Ceux-ci, à leur tour, disparurent comme monarques [**369**] souverains en 1304 par suite de la conquête définitive du pays par les musulmans. Jusqu'ici cette partie des annales du Gujarât présentait de nombreux points obscurs. Dans le grand ouvrage de Lassen, par exemple, elle est loin d'être mise sous son vrai jour : non seulement les relations des dynasties entre elles n'y sont pas saisies ; mais le fait même que Câlukya et Solankî ne sont que des variantes d'un seul et même nom [2], est resté inaperçu. Ces obscurités sont maintenant dissipées ou du moins notablement réduites, grâce surtout au mémoire de M. B. Celui-ci se distingue non seulement par le nombre des inscriptions nouvelles qui s'y trouvent réunies (on en connaissait trois jusqu'ici, M. B. en donne onze), mais encore par l'abondance des renseignements tirés des chroniques, la plupart inédites et dont plusieurs sont décrites ici pour la première fois. Ce travail, proprement épigraphique, est ainsi devenu non pas un exposé suivi de l'histoire de Gujarât, mais une critique des sources de cette histoire pour une période de trois siècles et demi.

1. Aujourd'hui Nahrvâl Pâṭhan, ou simplement Pâṭhaṇ, sur la Sarasvatî, dans la partie Nord-Ouest des États du Guikovar.

2. Solankî ou Solunkî est la forme populaire de Caulukya qui est l'orthographe usitée dans les inscriptions de la branche de Gujarât. Celles du Dekhan écrivent d'ordinaire Câlukya ou Calkya, ce dernier dès le VIe siècle.

Les points principaux sur lesquels M. B. a fourni des données ou des lumières nouvelles, sont la liste et la filiation des souverains, l'expédition de Mahmoud de Ghazna en Gujarât, la dépossession de la branche aînée par la branche cadette de Vâghelâ, enfin l'origine même des Caulukyas du Gujarât. Les chroniques les font venir de Kalyâṇa en Kanoj, où les ancêtres de Mûlarâja, leur fondateur, auraient tenu un état avec le titre de rois. Comme il n'y a pas toujours à faire fonds sur la prétention des Râjpouts d'être originaires des pays du Gange, et qu'on ne connaît pas de localité du nom de Kalyâṇa dans cette partie de l'Hindoustan, qu'au contraire Kalyâṇa dans le Dékhan a été du commencement du ve jusqu'à la fin du XIIe siècle le siège d'une puissante monarchie Câlukya, la plupart des historiens se sont prononcés en faveur d'une origine méridionale de la dynastie du Gujarât. M. B., au contraire, pense que les écrivains indigènes ont raison quant au fond, et que ces nouveaux Câlukyas venaient en effet de l'Hindoustan, comme en étaient venus, six siècles auparavant, leurs parents du Dékhan[1]. Il donne en faveur de cette opinion plusieurs arguments dont deux surtout sont de grande valeur : les traditions des brahmanes Audîcyas (c'est-à-dire septentrionaux) [**370**] qui disent être arrivés dans le pays à la suite des Solankîs, et les armoiries de ces princes qui sont le taureau de Çiva, tandis que celles de leurs parents du sud portent le sanglier de Vishṇu. Cette dernière preuve nous paraît même plus forte qu'à M. B. Les Câlukyas du Dékhan se montrent très fiers de leur emblême ou lâñchana : non seulement ils le mettent dans leurs actes à la place habituelle, sur le sceau, mais ils le mentionnent encore expressément dans le corps de leurs inscriptions, comme une de leurs prérogatives les plus précieuses et qu'ils tiennent de la faveur spéciale de Vishṇu. Et, quand un de leurs princes alla établir, au VIIe siècle, une branche cadette vers les embouchures de la Kṛishṇâ, celle-ci

1. M. B. va jusqu'à croire que les ancêtres de Mûlarâja pourraient bien avoir occupé le trône même de Kanoj pendant la lacune de près de trois siècles que présente l'histoire de cet empire, de Yaçovarman à l'avènement définitif des Râṭhors. Je ne puis le suivre jusque-là. Les sources indigènes qu'il cite ne paraissent pas avoir gardé pour ces princes le souvenir d'une origine si haute, et il n'est pas non plus très probable que Mûlarâja, si en effet ses ancêtres avaient occupé un trône aussi illustre, eût mentionné son père Râji simplement comme ayant été « un roi des rois », sans dire où. Il y a du reste des traces que, dans le cours du IXe siècle, le Gujarât était sous la suzeraineté de Kanoj et que cette suzeraineté était exercée dès lors, non par des Câlukyas, mais par des Râṭhors. Cf. *Ind. Antiq.*, II, 41.

continua exactement à cet égard l'usage de la branche aînée.

Des onze inscriptions publiées par M. B., la première seule est intégralement traduite (elle est aussi donnée en fac-simile). Les autres ont été simplement transcrites en nâgarî, avec indication détaillée du contenu. Je n'ai pas besoin d'ajouter, la publication venant de M. Bühler, que tout le travail, jusque dans les moindres parties, est de main d'ouvrier. Quelques observations notées à la lecture sont renvoyées en note [1].

J. H. Nelson. **A view of the Hindû law as administered by the High Court of Judicature at Madras.** Madras : Higginbotham and Co. Calcutta : Thacker, Spink and Co. Bombay : Thacker, Vining and Co, 1877, iv-154-vii pp. in-8°.

(*Revue critique*, 29 juin 1878.)

[**413**] Cette publication de M. Nelson rentre dans un ordre de recherches qui, inauguré jadis par Colebrooke pour le nord de l'Inde, par F. W. Ellis pour le sud, repris plus tard, après un long intervalle, par feu Goldstücker et par MM. West et Bühler, n'a été continué dans ces derniers temps que par le seul M. Burnell, et qui peut se définir, si on veut bien me passer l'expression, l'étude critico-pratique du droit hindou. En effet, par l'emploi de la méthode historique, les travaux encore peu nombreux, auxquels il vient d'être fait allusion, se distinguent des productions de la littérature juridique courante, de même qu'ils se distinguent des ouvrages où dominent les points de vue archéologique, philologique ou spéculatif, par leur but immédiat, l'application à la juris-

1. Le fac-simile donne : p. 43, l. ii, *âtmena* au lieu de *âtmana;* p. 45, l. i *vṛiddhashe* au lieu de *vṛiddhaye ;* ibid. l. 3, *etannivâsi°*. — La date de la fin du règne de Bhîma qui, p. 22, est 1072, est 1063, p. 122. — P. 48, l. 7, dans la transcription, lire *nirggatâya*. — P. 57, le village d'*Indilâ* paraît être le même que Iṭilâ de p. 68. — P. 67, *Ekângavîra* est un surnom de Jayantasiṃha, non de Jayasiṃha. — P. 82, au lieu de *Meḍhurâ*, la transcription porte *Meḍherâ ;* de même p. 89, au lieu de *Chhatâhâra*, *Chhatrâhârâ ;* et p. 103, au lieu de *Dalaüḍḍa*, *Dâlaüdra*. — P. 96, les frontières de la *pallikâ* ne sont pas exactement indiquées.

prudence des tribunaux. La thèse défendue par l'auteur du Mémoire, qui est lui-même juge de district dans le midi de l'Inde et qui s'est déjà fait connaître par une description statistique du pays de Madura[1], peut se ramener à trois questions : 1° Qu'est-ce que la loi hindoue ? 2° A qui est-elle applicable ? 3° Comment est-elle appliquée par la Haute cour de Madras et comment devrait-elle l'être ?

De ces trois questions nous abandonnons la dernière aux jurisconsultes. Il nous suffira de dire que de la discussion de M. N. il ressort, même pour les profanes, que la loi hindoue dans les matières les plus importantes du droit civil est appliquée à rebours par le tribunal suprême de Madras ; que, par suite, il faut croire l'auteur quand il affirme que cette jurisprudence a déjà produit et ne cesse de produire des résultats extrêmement fâcheux en ce qui touche à la constitution des familles, à la conservation et à la transmission des héritages, à la circulation et à [414] l'accroissement de la fortune tant privée que publique ; qu'enfin la doctrine que M. N. voudrait voir appliquée, semble également conforme à l'équité, à la coutume indigène et aux maximes professées par les Anglais dans leur politique coloniale. Sur une ou deux seulement des quinze propositions en lesquelles M. N. formule sa critique, nous nous permettrons quelques remarques.

S'appuyant d'une opinion de M. Burnell, M. N. observe que dans l'interprétation de la loi hindoue il faut aller droit aux principes, sans s'obstiner à tirer des lumières de détails secondaires, parfois inconséquents ou même contradictoires. A quiconque il est arrivé de parcourir un Digeste hindou, la remarque paraîtra certainement juste ; la difficulté n'est que de mettre la main sur les vrais principes. Or, un de ces principes est, selon M. N., que le vrai et légitime emploi du patrimoine consiste à le faire servir à la propagation du *dharma*, c'est-à-dire à la multiplication des œuvres pies. M. N. ne se lasse pas de revenir sur ce point avec une persistance que nous avons quelque peine à nous expliquer. En admettant même que les *Çâstras* soient aussi explicites à cet égard que le pense M. N., encore pourrait-on se demander si c'est bien là un principe juridique et dont les tribunaux anglais, à quelque respect qu'ils se croient tenus pour les idées et même pour les préjugés

1. « The Madura country. A manual compiled by order of the Madras Government. Madras, 1868. »

des indigènes, doivent se montrer particulièrement soucieux. La morale légale des Hindous abonde en principes semblables dont ils paraissent avoir fait eux-mêmes assez bon marché dans la pratique, et il ne semble pas que ce soit ici le cas de prêter aux riches. Mais le fait est que, sur ce point particulier, la loi hindoue n'a pas les préoccupations exclusives que lui suppose M. N., et qu'elle ne sépare pas plus ici qu'ailleurs le bien, l'utile et l'agréable, *dharmârthakâma*, les trois buts inégalement respectables mais également légitimes qu'elle reconnaît à toutes les poursuites des hommes. A l'historien de s'appliquer à dégager des tendances semblables, d'y appuyer même avec complaisance ; le juge ne s'en inspirera qu'avec une extrême réserve.

Une seconde observation que je me permettrai, s'adresse à la manière dont M. N. prononce condamnation sur la doctrine de la Haute cour que « vieille terre de zémindar, étant de la nature des principautés, n'est pas soumise au partage ». Le mot est persan et la fonction d'origine musulmane. En droit, un zémindar, dans un état musulman, était un simple fonctionnaire fiscal responsable du revenu d'un certain territoire, revêtu d'une charge nullement héréditaire et révocable à la volonté du prince. De fait, c'était la plupart du temps un feudataire très peu docile, et, si le prince était faible, un souverain au petit pied. Quand le pouvoir dans le Carnatic passa aux mains de la Compagnie, celle-ci procéda à un acte de *settlement* par lequel elle reconnut à ces petits chefs, zémindars ou poligars, comme on les appelait dans l'extrême sud, le droit de seigneurie héréditaire. Pour prononcer sur le régime actuel de ces terres, c'est donc cet acte qu'il fallait discuter en détail, et non seulement [415] la teneur de cet acte, mais la manière dont il a été interprété dès l'origine et depuis par le pouvoir britannique. Peu importe la condition passée des zémindars ou de leurs aînés les poligars [1] et petits râjas, condition très diverse en elle-même et qui a varié sans cesse avec la fortune des états dont ils relevaient. Encore moins importent les théories émises par des paṇḍits sur le régime des successions royales, ou

1. La légende qui fait venir l'institution des poligars des soixante-douze capitaines que le roi Viçvanâtha, au xve siècle, aurait établis commandants des soixante-douze bastions de Madura, peut contenir quelque grain de vérité ; mais telle qu'on la relate, elle a tout l'air de n'être qu'une fable. Cette sorte d'aristocratie féodale, à laquelle a correspondu ailleurs celle des sâmantas, des maṇḍaleças, etc., n'a pas d'origine historique dans l'Inde.

la façon dont les héros du Mahâbhârata disposaient de leurs États à leur mort. Ce qui importe, c'est de savoir au juste ce que l'autorité anglaise a prétendu faire en 1802, et c'est ce que M. N. ne s'est pas assez donné la peine de nous apprendre. Entendait-elle soumettre uniformément au droit commun des gens qu'elle trouvait dans des situations très diverses et dont elle avait quelque intérêt alors à récompenser ou à acheter les services? Il est permis d'avoir des doutes à cet égard et de se demander si, sous le point de droit privé, il n'y a pas là une question de foi publique.

Les deux autres questions débattues par M. N. : « Qu'est-ce que la loi hindoue? à qui cette loi est-elle applicable? » ne sont pas aussi strictement juridiques. Elles relèvent de l'histoire générale, et on ne saurait toucher au passé de l'Inde sans s'être formé une opinion à cet égard. M. N. ne se demande pas seulement ce qu'est la loi hindoue; il arrive à se demander s'il y en a une, et sa réponse est négative : à proprement parler, il n'y a pas de loi hindoue. J'avoue avoir été bien aise en voyant cette question ainsi posée et ainsi résolue par un jurisconsulte. M. N. accuse les sancritistes d'avoir exagéré l'autorité pratique qu'il convient de reconnaître aux codes et aux traités de jurisprudence hindous. J'étais tenté, pour ma part, de faire le même reproche aux jurisconsultes. Peu importe du reste à qui la faute, du moment qu'elle est reconnue. Les sanscritistes, à l'avenir, se montreront encore plus circonspects en parlant de ces documents; les jurisconsultes, de leur côté, ne les commenteront plus avec la même assurance que s'il s'agissait des Institutes de Justinien ou du Code Napoléon, et ce sera profit pour tout le monde. On ne saurait en effet assez le répéter, les livres sanscrits qui traitent du droit, constituent une littérature, nullement une législation. L'idée même d'un pouvoir public, d'un souverain légiférant est absolument étrangère à l'Inde. Ce n'est pas que de l'ensemble incohérent des coutumes il ne se soit dégagé de bonne heure une sorte d'orthodoxie légale qui, à des époques diverses et incertaines, dans des conditions que nous ignorons et par des auteurs la plupart inconnus, a été recueillie dans les différentes *Smṛitis*. Mais ces traités presque tous apocryphes, d'un caractère [**416**] avant tout didactique et parfois purement littéraire, n'ont jamais eu la valeur d'ordonnances positives, et la doctrine même, moitié religieuse, moitié juridique, qu'ils exposent, a partagé à n'en pas douter le sort commun des lois saintes et idéales, de ne s'accorder que

médiocrement avec le train du monde et d'être plus respectées qu'obéies. Plusieurs de leurs prescriptions n'ont probablement jamais fait loi ; pour d'autres, il est certain qu'elles étaient tombées en désuétude bien avant que quelques-uns de ces traités fussent rédigés. C'est ainsi, par exemple, qu'on les voit les uns après les autres ne reconnaître au Çûdra qu'une condition servile et cela à une époque où il y avait déjà sans nul doute des Çûdras riches et influents. Pour peu qu'on se soit familiarisé avec les choses de l'Inde, on n'admettra pas non plus qu'en ce qui touche à l'administration, à la police, au droit pénal, l'autorité s'y soit jamais beaucoup souciée des prescriptions d'un code quelconque [1], et on ne s'étonnera plus de la sérénité, du détachement en quelque sorte avec lequel les auteurs des *Smṛitis* multiplient les exemptions autour de leurs ordonnances et permettent de s'y soustraire du moment pour ainsi dire qu'on est un très brave homme. Apparemment la chose ne les touchait pas de près et ils pouvaient en prendre à leur aise. Une autre considération qui s'impose, c'est la façon dont ces livres se répètent. La littérature juridique n'est pas restée immuable; mais, à partir d'un certain moment, elle n'a pas suivi les changements qui se sont faits dans l'état social. Des séries entières de faits très importants de la vie publique qu'elle avait essayé de réglementer à l'origine et de réduire en théorie, ont été abandonnées par elle à leur propre sort. C'est ainsi que tout le développement moderne de la caste s'est fait à peu près en dehors d'elle et que, pour le droit des donations, nous trouvons dans les inscriptions, à partir du ve ou du vi^e^ siècle, des expressions qui sont évidemment des termes de chancellerie ayant une signification précise en jurisprudence, et pour l'interprétation desquelles la littérature juridique nous laisse sans secours. Et elle n'a pas plus tenu compte de l'espace que du temps. A mesure qu'elle s'est étendue à d'autres contrées, elle ne s'est pas adaptée à ces nouveaux milieux ; elle s'y est transportée pour ainsi dire d'une pièce. Il est vrai qu'elle a pourvu elle-même à ce dernier défaut,

1. Il y a dans la littérature sanscrite deux relations bien connues d'affaires judiciaires. L'une, qui se trouve dans Çakuntalâ, est réglée par ces procédés sommaires de tout temps prisés en Orient, cette brièvе justice, comme Chardin dit quelque part, qui n'est souvent qu'une prompte injustice. Dans l'autre (Mṛicchakaṭikâ, IX), nous voyons un tribunal régulier sanctionner une violation flagrante du droit pénal et ordonner l'application d'une peine qui, aux yeux de tout Hindou, est un sacrilège inexpiable, le supplice d'un brahmane. Il est vrai que la peine est prononcée par le roi et que ce roi est un tyran. Mais le tribunal passe à l'exécution sans protester.

mais d'une façon qui fait plus d'honneur à l'esprit de tolérance de cette vieille société qu'à sa capacité législative. Ces traités, qui le prennent de si haut et qui se donnent pour la révélation du *dharma* éternel, limitent en effet [417] eux-mêmes l'application de leurs ordonnances et reconnaissent unanimement l'autorité de toute coutume locale ou familiale qui peut y contredire. C'est même là un point si bien établi, qu'on ne paraît pas s'être jamais donné la peine de recueillir ou de définir ces coutumes. Quand les écrivains postérieurs viennent à commenter sur un de ces passages, ils se contentent de mentionner *pro forma* quelques exemples d'usages pris au hasard. Et de fait il n'en fallait pas plus, puisque la maxime « la coutume fait loi » était elle-même une loi supérieure à toute autre et sans exceptions. Qu'on songe après cela à la prodigieuse variété de races, de sectes, de croyances, de coutumes, d'états de civilisation qui de tout temps a régné dans l'Inde, qu'on y ajoute l'insuffisance de l'organisation judiciaire[1] et les pratiques de l'arbitraire oriental, et on conviendra que, par les mots « loi hindoue », il faut entendre quelque chose de bien différent des textes de législation positive sur lesquels le jurisconsulte est habitué à travailler.

Il y a donc beaucoup de vérité dans la conclusion de M. N. Faut-il aller cependant jusqu'à dire avec lui que l'expression de loi hindoue est absolument impropre? Je ne le pense pas. Quelque idéale et dédaigneuse de la réalité que soit cette législation des *Smṛitis*, quelque peu appliquée qu'elle soit restée de fait, il n'en est pas moins vrai qu'en théorie elle a été reconnue pendant des siècles par les gouvernements indigènes et qu'elle a dû, par cela même, obtenir d'eux une certaine sanction. M. N. appuie beaucoup et avec raison sur le fait que, d'après son expérience personnelle, un indigène du Sud, à quelque classe de la population qu'il appartienne, serait bien en peine de dire quel code il reconnaît comme le sien, et d'après quel traité de lois il entend être jugé. Cela est sans doute parfaitement exact et ne doit pas

1. Excepté pour les affaires pénales, il ne paraît pas qu'il y ait eu des juridictions organisées d'une façon permanente. Les contestations privées ne devaient pas sortir de l'intérieur des mille et une corporations dans lesquelles se fractionnait la population. Dans les campagnes, elles ne dépassaient probablement pas le forum des autorités électives ou héréditaires du village. L'horreur des gens du roi et de la salle de justice est passée en lieu commun dans la littérature : le tribunal est l'antre du lion ; et il n'y a pas de doute que le désir d'arranger toutes ses affaires entre soi, n'ait été une des causes les plus actives de la multiplication des castes.

trop surprendre après plusieurs siècles de domination musulmane ou d'anarchie. La question serait de savoir s'il en était absolument de même auparavant et, pour cela, il y a d'autres faits dont il faut également tenir compte. A défaut de lois proprement dites édictées par des souverains, nous savons qu'il y a eu à diverses époques des *Çâstras* rédigés sous le patronage ou au nom de princes qui ont régné sur différentes contrées de la Péninsule et, notamment, sur des pays purement dravidiens relevant aujourd'hui de Madras[1], Or, ces ouvrages, comme on peut s'en assurer directement [**418**] pour quelques-uns, comme il appert pour d'autres des citations qui en sont faites dans les Digestes, contenaient la même doctrine traditionnelle et, quelques concessions qu'il faille faire touchant le caractère théorique et littéraire de ces écrits, il n'y a pas à douter qu'ils n'aient été considérés par les auteurs comme reproduisant le droit commun qui était censé régner dans leurs États. Il est même naturel de penser que pour le droit privé, le seul qui doive intéresser M. N., puisque c'est à peu près le seul que les Anglais ont laissé debout, cette législation a été réellement en vigueur parmi une partie considérable de la population. Pour notre part, nous n'hésitons pas à admettre qu'en matière civile, en ce qui concerne la constitution des familles, le régime des biens, les contrats, les partages, les successions, toutes questions que les codes traitent d'une façon pratique et conforme aux conditions d'existence de la moyenne des habitants, on peut réellement parler d'une « loi hindoue » comme ayant été reconnue d'une façon effective de l'Himâlaya au cap Comorin. Seulement, il faut ne pas élever en faveur de cette loi plus de prétentions qu'elle n'en a elle-même, et ne pas perdre de vue la réserve qu'elle ne cesse de faire, que son action cesse là où prévaut une coutume différente.

Nous sommes amenés ainsi à la deuxième des trois questions examinées par M. N., à qui la loi hindoue est-elle applicable ? Aux Hindous apparemment. Mais pour M. N., il n'y a pas plus d'Hindous que de loi hindoue : l'une et l'autre expression se montrent également creuses dès que l'on essaie de les serrer de près. Ici encore il y a beaucoup de vrai dans les vues de M. N., et cependant, par l'expression qu'il leur donne, il provoque pour

1. Dès la fin du IVe siècle, par exemple, un roi Cera est mentionné dans les inscriptions comme l'auteur d'un commentaire sur un *Dattakasûtra* ou traité du droit d'adoption.

ainsi dire à la contradiction, même si, pour le fond, on pense comme lui. Le mot hindou est en effet un terme bien vague : ce n'est pas une expression géographique ; il ne désigne pas non plus la race ou la religion. Rien de plus facile que de nier par voie d'élimination l'objet de cette sorte de termes collectifs à portée peu précise. Dans la langue de l'école, cela s'appelle faire un sorite et l'argument a toujours passé pour légèrement captieux. C'est cependant celui qu'emploie M. N. Il rogne si bien sur ce terme d'Hindou, qu'à la fin il n'en reste rien. C'est en effet le réduire à rien que de vouloir ne l'appliquer qu'aux descendants directs, authentiques des Aryas qui auraient reçu jadis dans le Penjâb les lois de Manu : c'est le réduire à presque rien que d'en exclure tous ceux dont la conduite n'est pas en parfaite conformité avec les *Çâstras*. Où trouver, je ne dis pas dans le Sud que l'auteur a particulièrement en vue, mais dans l'Inde entière une population qui satisfasse à la première de ces conditions ? Quant à la deuxième, je ne sais pas si, à tout prendre, le Nord ne nous montrerait pas à cet égard des exceptions tout auss inombreuses que le Sud. Je renvoie pour cela M. N. aux passages du *Mahâbhârata* reproduits récemment par M. J. Muir, dans lesquels la polyandrie est nettement affirmée comme une coutume pratiquée parmi les Aryas. Mais pourquoi exiger de la précision là où elle n'a que faire ? On entend, en général, par Hindous les indigènes qui ne sont [419] ni des musulmans, ni des sauvages, ou encore qui ne sont pas dégradés à ce niveau où l'homme en Orient cesse d'être compté pour quelque chose. Ce sont là des limites bien vagues, surtout par en bas, mais dont il faut savoir se contenter, qu'il s'agisse de Madras ou de telle autre partie de l'Inde, si on ne veut pas renoncer à toute généralisation. Et en effet, en dépit de toutes les différences, il reste toujours un certain fonds commun. Telle population dravidienne n'a dans les veines pas une goutte du sang des Aryas védiques, la plupart de ses coutumes sont en contradiction avec toutes les *Smṛitis* ; elle n'en sera pas moins pénétrée d'idées aryennes, elle n'en aura pas moins reçu de là les principaux objets de ses aspirations, de ses respects, de ses craintes, de ses espérances ; à côté de sa religion propre, elle aura adopté quelqu'une des grandes divinités du Nord ; à ce qui la frappe dans la nature de son propre pays, elle aura associé les légendes de l'autre race et, s'il se trouve dans le voisinage quelque épaisse forêt, une colline, une roche, un antre, un tumulus de conformation singulière,

elle aura bien vite fait d'y placer la scène de quelque aventure de Râma ou des cinq fils de Pâṇḍu.

Suit-il de là qu'il faille appliquer indistinctement à ces populations, comme paraît le faire la Haute cour de Madras, le droit des *Smṛitis* ? Certainement non, et cela de l'aveu même de ces livres. Il faut ou légiférer à neuf, ou, comme cela se fait pour le Malabar, juger ces populations d'après leurs propres coutumes. Mais d'aucune façon il n'est admissible que, par respect de la loi hindoue, on enfreigne cette loi pour la leur imposer. Sur ce dernier point, comme en général partout où il se maintient sur le terrain pratique, la position de M. Nelson semble inattaquable, et on a de la peine à s'expliquer après l'avoir lu, comment des jurisconsultes éminents ont pu imaginer et maintenir si longtemps une jurisprudence également contraire et aux droits des indigènes, et aux maximes de l'administration britannique. — Pour les lecteurs de la *Revue critique*, je n'ai pas besoin d'ajouter que cette censure si vive faite par un magistrat des agissements d'un des premiers pouvoirs publics de la colonie, n'a absolument rien de commun avec un pamphlet politique.

Le livre est dédié à M. Burnell. Il est imprimé avec soin et accompagné d'un copieux Index.

F. Kielhorn. **Kâtyâyana and Patañjali** : their relation to each other andt o Pâṇini. Bombay, Education Society's Press, 1876. 94 pp. in-8°.

(*Revue critique*, 13 juillet 1878.)

[17] Nous venons bien tard rendre compte de cette remarquable monographie dans laquelle M. Kielhorn a exposé de la manière la plus lucide et la plus convaincante quelques-uns des résultats les plus importants de ses études sur le *Mahâbhâshya*. En Europe, un petit nombre d'indianistes seulement ont eu le courage de s'attaquer à ce grand monument de la science et de la subtilité grammaticales des Hindous. Feu Goldstücker en avait acquis une connaissance restée jusqu'ici sans égale, qu'il a consignée en partie dans

ce chef-d'œuvre de critique mordante et parfois paradoxale, *Pâṇini, his place in sanskrit literature*. MM. Aufrecht et Benfey paraissent aussi y avoir consacré maintes journées de travail. M. Weber a essayé d'en embrasser l'ensemble et il en a donné une précieuse analyse dans les *Indische Studien*. Mais dans ce dépouillement d'une surprenante richesse au point de vue archéologique, il ne s'est pas proposé pour but de nous faire pénétrer dans les complications de cette scolastique raffinée. Pour s'y sentir à l'aise, il semble qu'il faille vivre dans l'Inde, dans l'atmosphère des méthodes hindoues et en contact avec les épigones de ces demi-dieux de la grammaire. Du moins est-ce dans ce milieu que M. K. s'est trouvé le goût et les moyens de poursuivre les pénétrantes études auxquelles nous devons déjà sa belle édition du *Paribhâshendu-çekhara*, auxquelles nous devrons bientôt une édition critique du *Mahâbhâshya*, dont le présent mémoire forme en quelque sorte l'Introduction. M. K. y traite, en effet, une question préjudicielle d'où dépend l'intelligence du grand commentaire et qui contient la clef de la méthode d'exposition qu'on y voit suivie.

Goldstücker avait indiqué à peu près de la façon suivante le rôle des deux grands grammairiens, Kâtyâyana et Patañjali, dont les décrets forment le *Mahâbhâshya :* Kâtyâyana, dans ses *vârttikas*, s'est proposé de critiquer les *sûtras* de Pâṇini, et il l'a fait, en somme, d'une manière peu équitable. Patañjali a eu un double but, d'abord de commenter les [18] *vârttikas*, et ensuite d'examiner des règles de Pâṇini auxquelles Kâtyâyana n'avait pas touché : très souvent il se range de l'avis de Pâṇini. Ces conclusions furent ensuite reproduites à diverses reprises et avec une légère[1] exagération par MM. Weber et Burnell. Kâtyâyana finit par devenir purement et simplement l'adversaire de Pâṇini, Patañjali, le défenseur de Pâṇini contre Kâtyâyana.

Abordant à son tour cette question, M. K. a été amené à s'en poser d'abord une autre d'où celle-ci dépend : quelle est au juste, dans le *Mahâbhâshya*, la part qui revient à chacun des deux gram-

1. Je dis légère, parce que, au fond, et malgré ses prudentes réserves, c'est bien là à peu près la pensée de Goldstücker. L'exagération est devenue plus grave par les conséquences qu'on a prétendu en tirer. Il n'en a pas fallu davantage, par exemple, à M. Boehtlingk, pour conclure que Kâtyâyana et Patañjali étaient contemporains, que le *Mahâbhâshya* n'est pas du tout l'œuvre de Patañjali, mais celle de quelque compilateur inconnu, etc. — Dans la tradition indigène, Kâtyâyana est aussi représenté de préférence comme l'adversaire de Pâṇini. Cela ressort, par exemple, de la définition que Nâgojibhaṭṭa donne d'un *vârttika ;* cf. aussi Sâyaṇa ad *Taitt. Saṃh.*, t. I, p. 42, éd. de la *Biblioth. Indica*.

mairiens? Jusqu'ici on n'avait donné rien de précis à cet égard; on faisait cette répartition un peu au hasard de la lecture, sans autre guide que le sens général. Or, c'est là un procédé très peu sûr pour démêler les éléments de cette double discussion conduite de part et d'autre à la manière hindoue, chacun des deux maîtres se faisant des objections et argumentant contre lui-même. M. K. fournit, au contraire, un moyen de distinction simple et précis. Il y a, dans le *Mahâbhâshya*, des énoncés suivis d'une explication verbale en forme de paraphrase. Tout énoncé ainsi paraphrasé est un *vârttika* de Kâtyâyana; le reste de l'ouvrage est de Patañjali[1]. Quand le *vârttika* est suffisamment clair par lui-même, il est simplement répété, ce que les MSS., pour abréger, indiquent parfois en le faisant suivre du chiffre 2. Cette répétition ou cette marque ont souvent disparu par la faute des copistes: dans ces cas, c'est à la critique de les rétablir. Parfois aussi, on peut se demander si l'on a affaire à une véritable paraphrase ou à un simple développement de Patañjali précisant mieux sa propre pensée. Mais ces cas, d'après M. K., sont rares et il pense que les différences de style suffiront presque toujours à les résoudre. Il indique quelques-unes de ces différences et nous apprenons ainsi que certaines locutions qui avaient passé jusqu'ici pour la marque en quelque sorte de Kâtyâyana, sont précisément le contraire.

Une fois le départ ainsi fait entre les deux grammairiens, M. K. peut examiner avec plus de sûreté la position qu'ils prennent l'un vis-à-vis de l'autre et vis-à-vis de Pâṇini. La conclusion à laquelle il arrive peut se résumer ainsi: Kâtyâyana est, non pas l'adversaire, mais le disciple continuateur de Pâṇini. Patañjali, à son tour, n'a fait que continuer [19] l'œuvre de ses deux prédécesseurs. Tous trois, ils ont travaillé à la même tâche, l'exacte codification des règles de la langue sanscrite, et dans le même esprit, le plus jeune chaque fois s'efforçant de mieux établir, de développer, au besoin de corriger les affirmations du plus ancien. Patañjali, venant après les deux autres, est le plus subtil, le plus difficilement content des trois et, à tout prendre, Pâṇini a eu plus d'objections et de critiques à essuyer de sa part que de celle de Kâtyâyana. Ce résultat, dont l'importance n'échappera à personne, est le même auquel est arrivé de son côté M. Bhâṇḍarkar[2].

1. En même temps que M. K. et indépendamment de lui, M. Bhâṇḍarkar est arrivé à établir le même critérium. *Ind. Antiq.*, V, p. 346.

2. *Ind. Antiq.*, *ibid.*, p. 350.

Je sortirais des limites de cet article, si je voulais passer en revue toutes les questions secondaires auxquelles M. K. a touché en passant. Je dois cependant en indiquer deux. M. K. estime que Patañjali a commenté tous les *vârttikas* de Kâtyâyana et qu'ils nous sont tous parvenus dans le *Mahâbhâshya* tel que le donnent les MSS. Il voit là une preuve de plus en faveur de l'unité et de l'intégrité du « Grand commentaire » qu'il a défendues, à plusieurs reprises déjà, contre les doutes émis à ce sujet par MM. Weber et Burnell. Par contre, les *Vârttikapâṭhas* qui existent en MSS., ne lui paraissent pas avoir la valeur qu'on leur a parfois attribuée : ce sont des compilations modernes fondées uniquement sur le *Mahâbhâshya* tel que nous l'avons [1].

Un autre point à relever, c'est l'explication probablement définitive que M. K. a donnée du terme *âcâryadeçîya*, sur lequel il a déjà été tant écrit. Les discussions dans le *Mahâbhâshya* sont conduites selon les habitudes de la dialectique hindoue. Ainsi Kâtyâyana, après avoir opposé à une règle de Pâṇini un premier *vârttika*, le fait suivre d'ordinaire d'un ou plusieurs autres destinés à le modifier, à l'étendre, à le restreindre, et parfois, dans un *vârttika* final, il annule lui-même toute la discussion qu'il a soulevée et revient purement et simplement à la règle de Pâṇini. Patañjali, infiniment plus verbeux que l'auteur des *vârttikas*, fait un usage encore plus étendu de cette méthode qui consiste à nier d'abord pour mieux affirmer et à arriver au résultat vrai en passant par une série de résultats imparfaitement vrais ou même faux [2].

1. Le *Vârttikapâṭha*, dont M. K. reproduit le premier chapitre en appendice, paraît bien être le même ouvrage qu'a décrit M. Râjendralâla-Mitra dans son *Catalogue of sanskrit MSS. in the library of the Asiatic Society of Bengal relating to Grammar*, p. 113. — Outre ces *Vârttikapâṭhas* de Kâtyâyana, il y en a d'autres sur le caractère desquels il est impossible de se prononcer dès maintenant. Cf. le même *Catalogue*, p. 115.

2. On a de la peine à s'expliquer comment M. Bœhtlingk, qui sait cependant aussi bien que personne ce que c'est qu'un *pûrvapaksha* et un *uttarapaksha*, a pu ne pas voir cela, et se laisser dominer par l'idée que Kâtyâyana n'a pas pu dire un seul mot favorable, Patañjali un seul mot contraire à Pâṇini, au point de découper, en vertu de ce prétendu principe, le *Mahâbhâshya* en une série de menues controverses entre « les deux acharnés ergoteurs (Klopffechter) ». (*Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch.*, XXIX, pp. 183 et 483.) L'hypothèse que ces controverses auraient été réellement tenues, semble impossible : il faudrait croire pour cela que Kâtyâyana et Patañjali n'ont pas pu avoir, indépendamment l'un de l'autre, deux idées de suite en grammaire. Resterait donc la supposition qu'un tiers se serait ingénié à débiter leur doctrine en dialogue, en se réservant la faculté d'y intervenir lui-même à tout propos, et qu'après cela, il aurait si bien effacé la distribution des rôles, qu'on n'a plus été capable de la retrouver depuis. Et tout cela dans un ouvrage qui a cependant

C'est à cette [20] méthode qu'il faut rapporter, d'après M. Kielhorn, le terme en question qu'emploient les commentateurs du *Mahâbhâshya*. Le personnage dans chaque cas particulier, qui avance une de ces opinions provisoires destinées à être révisées, que ce personnage soit Kâtyâyana ou Patañjali, que l'opinion elle-même soit soutenue pour tout de bon ou *pro forma* seulement, est appelé par eux l'*âcâryadeçîya* « le maître incomplet », par opposition à l'*âcârya*, « le maître », celui quel qu'il soit qui donne une opinion définitive. C'est le nom d'un rôle, ce n'est pas la qualification d'un individu[1]. C'est ainsi qu'ailleurs, par exemple *Gautama*, I, 3 et 36, et Sâyaṇa ad *Taitt. Saṃh.*, t. I, p. 265, les docteurs dont l'avis est adopté dans tel cas particulier, sont appelés collectivement *âcâryâḥ* « les maîtres », tandis que ceux dont l'avis est rejeté, sont qualifiés d'*eke*, « quelques-uns ».

A. C. Burnell. **The Saṃhitopanishadbrâhmaṇa of the Sâma Veda.** The sanskrit text with a commentary, an index of words etc. Mangalore, Basel mission press. 1877. xxi-49-xiii p. in-8°.

— **The Jaiminîya text of the Ârsheyabrâhmaṇa of the Sâma Veda,** edited in sanskrit. Mangalore, Basel mission press. 1878. xxi-31 p. in-8°.

(*Revue critique*, 31 août 1878.)

[129] M. Burnell poursuit avec la plus louable persévérance sa collection d'éditions critiques des Brâhmaṇas inédits du Sâma-Veda[2]. A peine avions-nous rendu compte l'année dernière de son *Ârsheya-*

quelque droit à passer pour sérieux. Les Hindous ont imaginé de bien singulières choses ; il ne faudrait cependant pas leur en prêter gratuitement de cette force-là.

1. Par contre, dans le *Mahâbhâshya* même, il a été parfaitemeent établi par MM. Bhâṇḍarkar et Kielhorn que *âcârya* désigne toujours ou presque toujours soit Pâṇini, soit Kâtyâyana. Cf. *Ind. Antiq.*, II, p. 95 ; V, p. 248.

2. Ces Brâhmaṇas sont énumérés au nombre de huit par Sâyaṇa (xive siècle). Kumârila (viie siècle) donne le même chiffre, mais n'indique pas les titres. Outre ces huit, il en a existé et il en existe encore d'autres dans l'Inde, que M. B. ne désespère pas de retrouver en partie. Dans ce cas, nous aurons certainement part à sa bonne fortune. Des copies complètes du *Chândogya-brâhmaṇa*, dont nous n'avons que l'Upanishad, ne sont pas rares, dit-on, dans le Nord.

brâhmaṇa (nº du 21 juillet), que déjà paraissait un nouveau texte de la même série, le *Saṃhitopanishadbrâhmaṇa*, après lequel il ne lui reste plus à publier, pour achever sa tâche, que le *Shaḍviṃça*. Nous ne reviendrons par sur les mérites, bien des fois déjà signalés ici, qui distinguent ces publications. On retrouvera dans celle-ci tout ce qui donne tant de prix aux précédentes : la même exactitude dans la reproduction de textes arides, difficiles et médiocrement conservés ; le même choix judicieux, à la fois sobre et abondant, de renseignements puisés aux sources les plus autorisées et la plupart inédites ; la même critique pénétrante, un peu audacieuse parfois, mais portant toujours sur le vif des questions et éminemment *suggestive ;* toutes ces qualités enfin de méthode et d'exécution qui font de ces publications le point de départ d'une époque nouvelle dans l'étude du Sâma-Veda.

Le *Saṃhitopanishadbrâhmaṇa* est un texte très court d'environ 120 lignes. Il est divisé en cinq khaṇḍas ou sections et traite de matières très [130] diverses, réunies comme par hasard et se suivant brusquement, sans transition. Il ne diffère donc pas beaucoup des autres petits Brâhmaṇas du même Veda, qui paraissent également être formés de fragments hétérogènes précédés parfois de quelques mots d'introduction ou enchâssés en une sorte de cadre. Ici, on ne s'est pas même donné cette peine et l'assemblage est resté à l'état brut.

Les trois premiers chapitres traitent des différentes manières de débiter les textes du Sâma-Veda. Il y a des sections analogues dans les Brâhmaṇas des autres Vedas, par exemple dans les *Âraṇyakas* des Taittirîyas et des Aitareyins. La *Çikshâvallî* de la *Taittirîya-Upanishad* notamment est, par sa disposition générale, une sorte de pendant de notre texte, avec cette différence toutefois que la matière, plus ample et plus compliquée pour le Sâma-Veda que pour tout autre, est traitée ici d'une façon plus technique et qui ne rappelle en rien le symbolisme du traité Taittirîya. En effet, bien que mêlées à des fantaisies mystiques, les indications données dans notre texte ont une portée réelle et pratique. Elles ne constituent pas un Manuel proprement dit, parce qu'elles ne sont pas assez complètes et qu'elles se bornent à énumérer des généralités sans en régler l'application. Mais elles sont comme un premier essai dans cette voie où la subtilité hindoue est allée si loin, essai qui montre que la pratique était dès lors à peu près la même que depuis, qu'elle avait donné lieu déjà, sinon à des théories bien

élaborées, du moins à de nombreuses observations, et que la terminologie, notamment, était déjà fort développée. C'est même là, dans ses rapports avec la littérature technique du Sâma-Veda, que gît, pour nous, l'unique intérêt de ce petit traité. Malheureusement, nous connaissons encore si peu cette matière, et les indications du texte sont si sommaires, que ces rapports sont difficiles à saisir bien exactement. L'auteur anonyme du commentaire (celui de Sâyaṇa est introuvable) a fait ce qu'il a pu pour les mettre en lumière. Il paraît bien connaître toute cette littérature et il ne se lasse pas d'en citer de nombreux traités. Mais il y a trop de parti pris dans sa bonne volonté et pas assez de jugement. Au fond, il ne nous apprend pas grand'chose. Quelques-unes de ses explications semblent bien forcées, par exemple celle que, p. 12, il donne de *nirbhuja*, *anirbhuja*. D'autres fois, il nous laisse le choix entre trois ou quatre interprétations ; or, dans ces minuties-là, ne pas savoir d'une façon précise, c'est ne pas savoir du tout. Aussi est-il fort à désirer que M. B. qui connaît mieux que personne, peut-être faudrait-il dire qui connaît seul toutes les questions soulevées ici, nous donne bientôt la traduction, d'ailleurs promise, de son texte.

De ces trois sections qui forment un ensemble à part assez bien lié, la première énumère différentes manières de réciter[1] les ṛics du Sâma-Veda. La [131] deuxième traite de la récitation des sâmans et résume les modifications que les ṛics subissent dans les *Gânas*. Le troisième continue le même sujet et ajoute une ou deux remarques sur le débit des sâmans réunis en stotras. Ce texte suppose donc l'ensemble du Sâma-Veda à peu près tel que nous l'avons. Le *Grâmageyagâna* et l'*Âraṇyagâna* sont spécialement nommés, et il est fait mention d'un usage particulier à la çâkhâ des Lâṅgalas. Comme exemple d'une méthode encore dans l'enfance, on remarquera, à la fin du chapitre II, la façon brusque de passer des données les plus générales à des indications tout à fait spéciales relatives à un tout petit groupe de textes, ou à une seule des cinq parties dont se compose d'ordinaire un sâman, le *prastâva*, ou même à une seule par-

1. Les différentes manières de réciter sont désignés par le mot *saṃhitâ ;* il faut probablement sous-entendre *vâc*, « parole composée, continue, dans laquelle le sandhi est observé ». Cf. p. 8, l. 2. — Peut-être *vâk*, dans le composé difficilement intelligible *vâkçavahûḥ*, était-il aussi à l'origine un mot distinct, et la leçon primitive était-elle *Devahûr ekâ vâk*, *çavahûr ekâ*, *mitrahûr ekâ*, p. 6, l. 10. Ou faut-il admettre une expression *avâkçava ?* Deux fois, pp. 8 et 31, le commentaire, au lieu de *çava*, donne *çabda*.

tie d'un seul groupe de sâmans, l'*udgîtha* du Rathantara. — La troisième section se termine par des recommandations relatives au choix d'un disciple. La Vidyâ ou la science sacrée personnifiée est introduite s'adressant au brahmane et le requérant de ne pas la livrer à un auditeur indigne. Ce passage se retrouve en partie dans le *Nirukta* (II, 4) et chez Manu (II, 114, 144). M. B. conclut d'une expression plus exacte ou plus correcte conservée chez Yâska, que notre Brâhmaṇa est postérieur au *Nirukta*. C'est peut-être donner trop de portée à une leçon vicieuse. Ce morceau, tel qu'il est dans notre texte, a beaucoup souffert; mais, sans compter qu'il est au moins aussi bien à sa place ici que chez Yâska [1], il me ferait plutôt l'effet d'être celui des deux qui, dans l'ensemble, a le mieux conservé la forme originale. Il est encore présenté comme composé de deux fragments indépendants, distinction qui est effacée chez Yâska. Je me garderai bien cependant de renverser pour cela la proposition de M. B., et de dire que le Brâhmaṇa est plus vieux que le *Nirukta*.

La quatrième section traite des bénédictions attachées à certaines pratiques pieuses, particulièrement à celle du *dâna*, qui paraît désigner spécialement ici le don que l'élève fait au maître. Il est difficile de dire de quoi il s'agit au juste dans la cinquième. Le tour est trop elliptique ou le texte trop fautif, pour qu'on puisse en tirer un sens satisfaisant. Le commentateur paraît également en avoir désespéré à part soi; il n'en a pas moins fait bravement son devoir et interprété tant bien que mal jusqu'au bout.

Il y a toujours du neuf à apprendre dans les préfaces de M. B. Dans celle-ci on lira avec intérêt des détails nouveaux faisant suite à ceux donnés dans la préface de l'*Ârsheyabrâhmaṇa* sur la musique des [132] sâmans, particulièrement sur les rapports de la tonalité avec les accents, questions encore fort obscures malgré les matériaux réunis par MM. Weber et Haug, et dont M. B. nous donnera peut-être un jour un exposé complet et définitif. Dès maintenant, nous savons que les accents, dans la récitation des Vedas, non seulement étaient séparés par des intervalles toniques, mais encore qu'ils correspondaient à des notes déterminées, et que ces notes différaient d'un Veda à un autre, peut-être même de çâkhâ à çâkhâ du même Veda. Il est inutile d'insister sur la com-

1. M. Roth tient le passage de Yâska pour une interpolation. Cf. d'autre part le premier chapitre de la *Taittiriya-Upanishad*, où, après les spéculations sur la phonétique védique, il est également question des rapports du maître et de l'élève.

plication à laquelle aboutit, ni sur les méprises auxquelles nous expose cette confusion plus ou moins systématique d'une chose fixe et fondée en nature comme l'accent, avec un élément aussi artificiel et aussi variable que l'intonation musicale. — Non moins intéressantes sont les notices sur les divers traités techniques relatifs au Sâma-Veda. C'est la suite de l'inventaire de cette littérature commencé également dans la préface de l'*Ârsheyabrâhmaṇa*. Entre autres nouveautés[1], M. B. y décrit un commentaire des *Stobhas*[2], et un traité intitulé *Ṛiktantra*, dont il promet la publication et qui ne serait autre que le *Prâtiçâkhya* du Sâma-Veda.

Voici quelques corrections à faire dans le texte : p. 7, l. 3, lire *iva ;* p. 8, l. 4, *saṃsṛishṭâ ;* p. 9, l. 1, *bahuvibhagnaṃ ;* p. 10, l. 4, *abhyaçnuta ;* p. 30, l. 1, *nai'va ;* p. 32, l. 1, *âtṛiṇoty ;* l. 5, *anâdṛitaṃ ;* p. 41, l. 5, *lokâ ;* l. 6 *sapratishṭhita* ou *suprati°*. P. 30, l. 4, il y a une syllabe de trop, il faut effacer *vâ*. Quant au commentaire, le style de l'auteur est si embarrassé et il y a des passages si malheureusement corrompus, que M. B. lui-même a dû renoncer à le soumettre à une correction complète. A plus forte raison y aurait-il de l'imprudence, de notre part, à relever autre chose que des erreurs matérielles. En voici quelques-unes : p. 7, l. 11, lire *'surasaṃhitâ ;* p. 14, l. 5, *vilambitâ ;* p. 17, l. 24, *dṛitivâtavator ayane ;* p. 22, l. 14, *atîva çubhatarâ ;* p. 25, l. 3 infra, *atîva prâçastyokteḥ ;* p. 44, l. 9, *atîva gûḍhârthaḥ*. [**133**] P. 15, notes 1 et 2, les chiffres donnés dans le commentaire sont confirmés par l'édition du Sâma-Veda de la Bibliotheca Indica.

Tous les mots qui se rencontrent dans le texte du Brâhmaṇa ont été réunis à la fin dans un excellent Index alphabétique.

1. Le *Chandogapariçishṭa* de la p. xv serait-il le traité de ce nom attribué à Keçavamiçra et mentionné par Colebrooke ? (*Essays*, II, p. 471 de la nouv. édit.) ?

2. On imaginerait difficilement un plus étrange sujet de commentaire. La plupart des *stobhas*, de l'aveu de Sâyaṇa, n'ont pas de sens ; les plus fréquemment employés ne sont pas même des mots, mais de simples émissions de voix. A en juger du reste par ce que M. B. en cite, ce commentaire n'explique pas tous les stobhas, mais seulement ceux qui ont été admis dans les recueils spéciaux affectés à ces ritournelles, les *padastobhas* et les *vâkyastobhas*, et encore ceux-là ne les donne-t-il pas tous. Je ne suis pas non plus bien persuadé de l'exactitude de l'observation de M. B., que l'ordre dans lequel les Sâmans se suivent dans l'*Âraṇyagâna*, est déterminé par le plus ou le moins d'analogie de leurs stobhas finals. Si ç'a été là à l'origine le principe d'arrangement de ce recueil, les exceptions sont devenues si nombreuses, qu'il en est resté fort peu de chose. Tout au plus de plusieurs sâmans correspondant à une même *ṛic*, ceux qui ont le stobha final le plus simple, sont-ils placés les premiers. Mais à ceci encore, il y a des exceptions.

Ce qui précède était écrit et nous n'espérions pas retrouver de sitôt le Sâma-Veda et M. B., quand nous avons reçu la seconde des deux publications dont les titres sont reproduits en tête de cet article. Celle-ci est en quelque sorte un doublet. Il y a deux ans M. B. éditait l'*Ârsheyabrâhmaṇa* selon le texte le plus répandu qui est celui de la çâkhâ des Kauthumas. Depuis il a réussi à se procurer et il nous donne aujourd'hui le même ouvrage, tel qu'il a cours parmi les Jaiminîyas. Si on excepte les trois recensions du Yajur-Veda publiées par M. Weber, c'est jusqu'ici le seul texte que nous possédions selon des çâkhâs différentes. Les divergences que nous obtenons ainsi pour ce traité [1], sont peu de chose en elles-mêmes ; mais elles prennent une importance exceptionnelle à cause du caractère du livre qui est une sorte d'Index des deux premiers *Gânas* du Sâma-Veda. Nous embrassons ainsi comme d'un seul regard la disposition des recueils fondamentaux en usage dans les deux écoles, et nous voyons aussitôt que ces recueils, s'ils sont à peu près les mêmes quant au contenu et aux principales divisions (la diversité est grande toutefois pour l'*Âraṇyagâna*), ne se ressemblent guère dans l'arrangement de détail, en d'autres termes que les Kauthumas et les Jaiminîyas se servent ou se servaient de *Saṃhitâs* différentes. A ces différences d'arrangement s'en ajoutent d'autres encore. Les sâmans ne sont pas formés de la même façon; le chant, la manière de le noter ou de le marquer par des gestes de la main, sont tout à fait autres, comme M. B. a pu s'en assurer, soit par l'inspection de MSS. appartenant aux Jaiminîyas, soit par l'audition directe de morceaux récités par quelqu'un des rares survivants de cette école. Il résulte de là que les différences de çâkhâs sont non moins profondes et probablement plus minutieuses pour le Sâman que pour les autres Vedas [2], que notamment, en ce qui concerne nos deux écoles, rien ou presque rien de la littérature technique n'a pu leur être commun : que les *Phullasûtras*,

1. Quelques-unes de ces divergences peuvent tenir à l'incorrection des MSS. Ainsi pour l'édition du Sâma Veda publiée dans la Bibliotheca Indica et où sont reproduites pour les *Gânas* les indications de l'*Ârsheyabrâhmaṇa* selon la rédaction des Kauthumas, on s'est servi pour cela d'un texte qui diffère parfois sensiblement du texte Kauthuma de M. B.

2. Peut-être faudrait-il chercher de ce côté l'explication de quelques divergences bizarres que présentent d'un côté les *Gânas* (excepté le premier), de l'autre les *Âreikas* dans le texte reçu du Sâma-Veda. Malheureusement il n'y a guère de chance qu'on découvre de nouveaux matériaux pour nous éclairer sur des faits dont toute tradition semble aujourd'hui perdue.

par exemple, et le *Ṛiktantra* dans lequel M. B. a reconnu un *Prâtiçâkhya* du Sâma-Veda, ne sont d'aucun usage aux Jaiminîyas, et qu'on ne saurait convenablement [**134**] utiliser une indication empruntée à un traité semblable, sans être fixé d'abord sur la çâkhâ à laquelle il appartient.

Par un singulier hasard, cette çâkhâ des Jaiminîyas, l'une des trois ou quatre au plus qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours[1], n'est presque jamais nommée. Les Purâṇas parlent bien du grand rôle joué par Jaimini dans la transmission du Sâma-Veda ; il y a dans le Mahâbhârata des allusions aux mêmes légendes, et le nom de l'école s'est retrouvé chez un ou deux commentateurs et dans la suscription de quelques manuscrits. Mais le traité le plus autorisé sur la matière, le *Caraṇavyûha* (du moins dans le texte publié qui est le plus répandu), parmi les treize çâkhâs qu'il désigne comme ayant survécu, ne nomme pas les Jaiminîyas, et n'était le témoignage de personnes qui en ont vu des spécimens authentiques et vivants, on serait tenté de les ranger parmi ces çâkhâs exterminées jadis au nombre de près de mille par la foudre d'Indra. Ce fait ne peut s'expliquer que par une synonymie. M. B. a établi par des arguments très plausibles que cette çâkhâ est la même que celle des Talavakâras, auxquels appartient l'une des rédactions de la *Kena-Upanishad*. Malheureusement ces derniers sont encore plus rarement nommés, et le problème ne sera résolu d'une manière satisfaisante que quand on aura identifié, et les Jaiminîyas, et les Talavakâras avec quelqu'autre branche plus fréquement citée du Sâma-Veda.

M. Burnell estime que cette rédaction de l'*Ârsheyabrâhmaṇa* est, en somme, plus archaïque celle des Kauthumas. Il est inutile d'ajouter que l'édition est faite avec le plus grand soin. Toutes les divergences des deux textes sont rendues sensibles par l'emploi de types différents : les mots propres à la rédaction Jaiminîya sont imprimés en caractères espacés, les simples variantes en capitales. Les chiffres ajoutés en marge, les mêmes que pour le texte Kauthuma, ont l'avantage de correspondre à nos éditions du Sâma-Veda.

1. Elle ne compte plus qu'un petit nombre de sectateurs dans l'extrême Sud.

153. — A. Weber. **Pañcadandachattraprabandha**. Ein Mærchen von Kœnig Vikramâditya. Berlin, Dümmler, 1877, p. 103 in-4°. (Extrait des mémoires de l'Académie de Berlin.)

(*Revue critique*, 31 août 1878.)

[**134**] Le cycle ou plutôt les différents cycles de contes et d'histoires fantastiques qui se sont groupés peu à peu autour du nom de Vikramâditya et qui forment une portion assez considérable de la littérature romantique de l'Inde, ne sont encore qu'imparfaitement connus. A part la recension d'un de ces cycles qui a passé dans le *Kathâsaritsâgara* et dont nous avons le texte et la traduction, nous ne possédons des autres que des versions, des analyses ou des extraits. C'est le cas pour le *Vikramacaritra*, pour le *Vîracaritra*, pour les différentes recensions de la *Siṃhâsanadvâtriṃçati*, de la *Çukasaptati*, de la *Vetâlapañcaviṃçati* : pour [**135**] les parties correspondantes de la *Vṛihatkathâ*, nous n'avons pas même cela. Quelques-uns des textes ainsi étudiés ne l'ont été, en outre, que d'après des remaniements modernes ou même faits à l'étranger : tous d'ailleurs, sans exception, sont des œuvres de lettrés qui ont mal conservé ce que nous estimons avant tout dans cette sorte de compositions, la marque toute fraîche de l'imagination populaire. C'est donc un vrai service que nous rend M. Weber, en publiant intégralement un recueil de ce genre, inconnu jusqu'ici et rédigé, semble-t-il, sans aucune prétention littéraire.

L'auteur, sur le compte duquel nous n'apprenons rien, sinon qu'il était jaïna et qu'il a dû écrire dans le Gujarât ou dans une contrée voisine[1], paraît en effet avoir noté ces récits à peu près tels qu'il les avait entendu raconter. Le style est d'une grande simplicité, presque toutes les phrases sont taillées sur le même

1. Par la langue, l'écrit appartient à l'ouest de l'Inde. La mention des *Bhillas*, que l'auteur paraît bien connaître, nous reporte du même côté, ainsi que celles de *Soparâka*, du *Koṅkaṇa*, et des grands navires de commerce à l'ancre en *Stambhatîrtha* à *Tâmaliptî*. Je ne vois pas d'objection à l'identification proposée, p. 71, par M. Bühler de ces dernières localités avec Cambay. Du moins ne saurais-je en voir une dans le fait que le roi, pour retourner de là à Ujjayinî, prend la direction du sud. On pourrait y trouver plusieurs raisons, dont la meilleure et qui dispense de toute autre, est que cela rentrait dans les convenances du récit.

patron ; la construction n'est pas toujours correcte, les formes vicieuses ou tout à fait barbares abondent, ainsi que les termes empruntés aux dialectes locaux ou même à des langues étrangères telles que le turc et le persan. Ces défauts, dont quelques-uns sont habituels aux écrivains jaïnas [1], rendaient délicate la tâche d'éditer et extrêmement difficile celle d'interpréter ce texte pour lequel M. W. n'avait en outre à sa disposition qu'un seul manuscrit, heureusement très bon. Toucher aux fautes, dans ces conditions, c'était corriger autant celles de l'auteur que celles des copistes et effacer le caractère peut être le plus curieux de l'écrit. M. W. a donc pris le parti de reproduire le manuscrit le plus fidèlement possible, ne changeant rien aux leçons sans nécessité évidente, et renvoyant en note tout le travail critique. En note également ont été discutés tous les termes étrangers à la langue classique dont ce texte fourmille. Pour les interpréter tous avec une sûreté parfaite, il faudrait posséder les dialectes vulgaires jusque dans leurs nuances locales. A défaut de cette connaissance dont un « old Indian » serait à peine capable et à laquelle M. W. ne prétend pas, il a mis à contribution avec son [136] industrie habituelle toutes les sources d'information à sa portée, et il en a tiré un commentaire explicatif qu'il était impossible de faire meilleur en Europe ni plus complet. L'index de treize pages, dans lequel toutes ces expressions ont été réunies, est, à lui seul, un supplément précieux à tous nos lexiques. Grâce à cette méthode excellente appliquée avec tant de soin, la publication de M. W. présente un intérêt philologique durable et qui ne pourra même être pleinement apprécié que quand on sera plus avancé dans l'étude des phénomènes de dégénérescence dialectale que présentent certaines branches de la littérature sanscrite.

Mais ce n'est pas seulement la langue qui nous intéresse dans ce recueil, c'est aussi la manière de raconter. Nous avons déjà signalé le ton franchement populaire de ces récits, que M. W. compare avec justesse à celui des *Märchen* allemands et dans lequel chaque

1. P. 7, M. W. donne l'analyse d'un autre écrit de la même secte où se rencontrent en partie les mêmes incorrections, une sorte de légende du saint jaïna Kâlikâcârya. Serait-ce le même texte que le *Çrikâlikâcâryakathânaka* dont la bibliothèque de la Société Asiatique de Londres possède un ms. daté de 1404? Cf. *Zeitsch. d. D. M. Gesell.*, XXXI, p. 793. Dans ce cas, l'écrit ne serait pas aussi « ganz modern » que le juge M. W. — En ce qui concerne le présent ouvrage, M. W. estime que le ms. dont il s'est servi, est vieux de deux cents à trois cents ans. Il n'essaie pas de préciser l'âge du recueil lui-même, mais son opinion à cet égard ne doit pas différer de celle de M. Bühler, qui ne le croit pas antérieur au xve siècle.

peuple, avec non moins de justesse, pourrait reconnaître celui de ses propres légendes. Ce sont en effet les mêmes procédés d'exposition étrangers à toute émotion, ne visant dans les situations les plus terribles qu'à éveiller et à satisfaire la curiosité, les mêmes allures d'une imagination tantôt ingénieuse, tantôt subitement défaillante, le même mélange de simplicité et de rouerie, de finesse et de lourdeur, de délicatesse et d'indifférence morales, de précision dans les détails et d'incohérence dans les choses essentielles, qu'on trouve à peu près partout depuis qu'on s'applique à recueillir ces productions dans toute leur naïveté. Le cadre même du recueil, tout simple qu'il est, est parfaitement énigmatique. Une femme désignée comme une *gâṃtthikâ* (M. W. propose de traduire ce mot par couturière) refuse de rendre hommage au roi Vikramâditya passant devant sa maison, parce qu'il n'est pas en possession d'un parasol orné de cinq bâtons. Pour conquérir ces bâtons, le roi s'engage successivement dans cinq aventures que lui prescrit la gâṃtthikâ et dont il sort chaque fois victorieux. Déjà, M. W. a fait la remarque qu'on devait s'attendre à ce que chacune des cinq aventures eût pour objet la conquête d'un des cinq bâtons, ce qui n'est pas du tout le cas, et qu'à la cinquième aventure manque le dénouement. Mais il y a bien d'autres lacunes encore dans l'agencement de ces récits. C'est ainsi que le parasol à cinq bâtons qui fournit le titre et dont la confection est l'objet du livre, reste un mystère. Le rôle de la gâṃtthikâ ne s'explique pas davantage. Elle paraît ici comme la première venue, ce qu'elle n'était sûrement pas à l'origine : de plus, le mariage de sa fille avec le roi est conclu dès le premier récit, au lieu de venir, comme on devrait s'y attendre, à la fin de toute l'histoire. Il y a là la trace manifeste d'une soudure entre morceaux de diverse provenance. Tout cela est parfaitement dans le caractère de la tradition orale et populaire. Ce qui ne l'est pas moins, c'est le style et jusqu'aux moindres allures de la narration. Comme dans nos contes, il arrive fréquemment que les actions des personnages sont déterminées non par des motifs qu'ils peuvent avoir, mais par des faits qui n'auront lieu que plus tard et qu'ils ne prévoient pas. Ainsi le roi, quand il se transforme [**137**] en un écolier âgé de 9 ans, ne sait pas encore que la personne chez laquelle il se rend est un maître d'école. Comme dans nos contes encore, certaines expressions pittoresques qui tranchent sur la monotonie du fond, ne sont pas toujours amenées par le récit; elles sont devenues en quelque sorte elles-mêmes

des facteurs du récit et tel détail, qui n'a pas de raison d'être dans l'état actuel de la narration, a survécu sous la forme d'un mot heureux. Le roi s'enquiert par exemple d'un certain Somaçarman : la réponse qu'on lui fait n'est pas autrement motivée, sinon qu'elle est plaisante : « Il y a ici beaucoup de Somaçarmans, de borgnes seuls plus de 500. » Je ne veux pas suivre plus loin ces analogies, quelque intéressantes qu'elles soient ; les amateurs de folk-lore en découvriront à chaque pas. Je ne veux pas non plus en exagérer la portée, ni faire de notre anonyme jaïna une sorte de Grimm hindou notant religieusement ces récits tels qu'ils sortaient de la bouche du peuple. Tout ce que je veux dire, c'est qu'un auteur se piquant de littérature ne les eût pas racontés ainsi et que, mieux que la plupart des ouvrages analogues, celui-ci, autant que nous pouvons en juger, a conservé le cachet populaire. Cela suffit pour lui assurer l'attention de tous ceux qui prennent intérêt à cette branche des études comparatives. Je dois ajouter que la traduction de M. Weber suit le texte de si près, elle en rend si fidèlement les moindres nuances [1], qu'elle en donnera une idée tout à fait exacte même à ceux qui ne peuvent pas le lire dans l'original.

1. P. 50, l. 6, *skaṃdhe gṛihîtvâ gṛihîtvâ nṛityaṃtîbhiḥ* (s'il n'y a ni transposition ni lacune dans le texte, ce qui est probable) pourrait signifier : « s'étant mises à danser en se tenant l'une l'autre par l'épaule ». Dans ce cas, il est vrai, la répétition tomberait mieux sur *skaṃdhe* et l'expression propre serait *ârabh, anvârabh,* plutôt que *gṛih.* Mais la propriété n'est pas la qualité maîtresse du style de l'auteur. L'interprétation de M. W. rappelle du reste une coutume en usage chez les aborigènes de Chota Nagpour, mais que je ne me souviens pas d'avoir rencontrée ailleurs. Chez les Urâons et les Hos, la fiancée et le *fiancé* (qui chez ces peuples sont toujours des adultes), prennent part aux danses et sont introduits dans l'enceinte où a lieu la cérémonie nuptiale, *portés à dos de femme.* Voir le récit de Dalton ap. Hunter, Statistical Account of Bengal, vol. XVI, p. 285 et XVII, p. 45. — Pour le tour de jonglerie exécuté p. 44, cp. les témoignages réunis par Yule dans son *Marco Polo*, I, 281, et un article de l'*Edinburgh Review*, janvier 1872, pp. 28-30. La correction, comme dans toutes les publications de M. W., est exemplaire ; dans la partie allemande seulement il y a quelques coquilles, par exemple p. 51, l. 5 et 6, pour *Verse* et *Soma.*

A statistical Account of Bengal, by W. W. Hunter. London, Trübner and Co. 1875-77. 20 vol. gr. in-8°.

(*Revue critique*, 20 septembre 1880)

I

[221] Ces vingt volumes, dans lesquels M. Hunter a réuni et condensé les résultats de l'enquête statistique du Bengale, ne sont, pour ainsi dire, que la première livraison de la vaste publication entreprise par l'administration anglaise, « la Description de l'Inde britannique ». Ce qui vient d'être achevé pour une seule province est en train de s'élaborer pour les onze autres[1] ; de sorte que, d'ici à un petit nombre d'années, nous posséderons de cet empire de 250 millions d'habitants un inventaire exact, rédigé d'après un plan uniforme et commode, tel que plus d'un pays d'Europe pourrait l'envier. Il arrive parfois à nos confrères, les indianistes d'outre-Manche, de se plaindre de la tiédeur et de la parcimonie de leur gouvernement à venir en aide aux études indiennes. Pour nous, qui sommes placés de façon à voir plutôt ce qui se fait que ce qui pourrait se faire, nous ne pouvons qu'admirer la libéralité de ce gouvernement et l'énergie de son initiative, à la vue de tant de belles entreprises qui se poursuivent si activement sous ses auspices, depuis qu'il a pris la conduite immédiate des affaires de l'Inde. Ce qui s'exécute, en effet, sous la direction de M. H. pour la description générale du pays, se fait en même temps, et par d'autres mains, pour la topographie, pour la géologie, pour l'ethnographie de ces vastes régions, pour l'inventaire de leurs richesses naturelles, archéologiques et littéraires. Il se peut que l'étude spéciale du passé soit un peu sacrifiée dans ces publications, où domine l'intérêt des choses contemporaines. Il se peut encore que quelques-uns de ces travaux aient leur part des imperfections inhérentes d'ordinaire aux œuvres collectives. Ils n'en forment pas moins un ensemble d'efforts [222] digne d'une grande

1 Bombay, Madras, Provinces du Nord-Ouest, Panjâb, Assam, Provinces Centrales, Birmanie britannique, les Berars, Mysore et Coorg, Râjputana, Inde Centrale.

nation et comme aucune autre n'en a fait jusqu'ici de semblable pour son empire colonial.

Le dessein de dresser et de publier une statistique générale entourée de toutes les garanties officielles remonte aux premières années de la domination anglaise dans l'Inde. Dès 1769, le projet est à l'ordre du jour dans la correspondance des autorités de la Compagnie. Il l'était encore quatre-vingt-six années après, à la veille de la grande insurrection, et la couronne le recueillit avec l'héritage de la Compagnie. En 1869, la direction de l'entreprise fut confiée à M. H., que divers travaux, entre autres sa récente publication des *Annals of rural Bengal* (1868), désignaient comme particulièrement apte à la bien conduire. Un questionnaire uniforme fut adressé par ses soins aux autorités des deux cent trente-cinq districts de l'Inde britannique. Il fut décidé en même temps que, dans chacune des douze provinces, les matériaux ainsi obtenus seraient remis à un rédacteur spécial, qui serait chargé de les trier, de les coordonner et d'en soigner la publication. A M. H. lui-même revenait, outre la direction de l'entreprise dans l'Inde entière, la rédaction des matériaux concernant la province de Bengale et d'Assam (Assam était alors réuni au Bengale). En 1875, il fit paraître les cinq premiers volumes; en 1876, en paraissaient cinq autres ; les dix derniers sont de 1877.

Dans l'intervalle, une autre grande opération en rapport étroit avec celle qui se poursuivait sous sa direction, le premier recensement régulier de la population de l'Inde en 1872, avait été conduite à bonne fin par l'administration. On avait appris avec étonnement que cette population, que les évaluations les plus fortes n'estimaient qu'à 180 millions, s'élevait en réalité à près de 250 millions, c'est-à-dire à plus que la population de l'Europe entière moins la Russie. Les résultats de ce recensement constituent naturellement un des principaux éléments de la description statistique de M. Hunter. C'est aussi à cette date qu'ont été arrêtés la plupart de ses autres renseignements, du moins dans les cinq premiers volumes. Dans les suivants, il est descendu plus bas et, dans les derniers, il n'est pas rare de rencontrer des données se rapportant à l'année 1876. La description est donc *actuelle* autant qu'elle pouvait l'être.

Le territoire qu'elle embrasse est la province du Bengale (ne pas confondre avec la présidence) et les États tributaires qui en

dépendent, présentant ensemble une superficie de 197,370 milles carrés, avec une population totale de 62,757,472 habitants. La province est partagée en dix divisions comprenant quarante-trois districts. C'est le district, l'unité administrative dans l'Inde, à peu près comme chez nous le département, que M. H. a choisi pour unité statistique. Chaque district est donc traité à part, et, comme Tirhût, qui maintenant en forme deux, n'en formait qu'un à l'époque où furent rédigés les matériaux; comme d'autre part, M. H. a consacré une description spéciale à un territoire qui, sans former un district, constitue une région géographique distincte, nous voulons parler de cet inextricable réseau de rivières, de canaux, de [**223**] marais, de terres en voie de formation et à moitié submergées qui, sous le nom de Sundarbans, comprend les estuaires réunis du Gange et du Brahmapoutre, son ouvrage est divisé de ce chef en quarante-trois chapitres ou sections indépendantes les unes des autres. Il faut en ajouter quatre autres qui sont consacrées aux États tributaires, ceux de Hill Tipperah à l'est, celui de Kuch Behar au nord, ceux de Chutià Nâgpur à l'ouest et ceux d'Orissa au sud-ouest; en tout quarante-sept descriptions statistiques distinctes, faites toutes sur le même plan, où les matières se suivent traitées dans le même ordre et, autant que possible, dans les mêmes termes. Il en résulte de nombreuses redites et un peu de monotonie au point de vue littéraire; mais pour la clarté, pour la facilité des recherches et des comparaisons, la disposition est excellente. Elle serait tout à fait irréprochable, si M. H. avait bien voulu la reproduire une quarante-huitième fois, dans une quarante-huitième section résumant les quarante-sept qu'il nous donne. Malheureusement l'absence complète de toute récapitulation est un défaut capital de ce bel ouvrage. Et cependant, si la statistique se nourrit de petits chiffres et de faits particuliers, elle ne vit réellement que par les grandes moyennes, moyennes dont nous n'avons ici que les éléments et que M. H. nous devait toutes faites. Dans l'avant-propos final, M. H. annonce la publication prochaine d'un ouvrage considérable, puisqu'il comprendra quatre volumes, et devant contenir divers matériaux, principalement historiques, qui n'ont pas été utilisés dans la présente description. Nous ne saurions le prier avec assez d'instance de vouloir bien en consacrer une partie, ne serait-ce qu'une centaine de pages, à des tableaux comparatifs et à une récapitulation générale. Alors seulement son ouvrage, qui, dans

l'état actuel, n'est qu'une collection de statistiques partielles, sera vraiment, comme le porte le titre, une statistique du Bengale.

Cette revue d'ensemble était d'autant plus nécessaire que les territoires décrits sont, en très grande partie, soumis aux mêmes conditions naturelles et se prêtent comme d'eux-mêmes à l'établissement des moyennes. Ce n'est que vers les bords que les différences s'accentuent. Il est vrai qu'alors elles deviennent aussitôt énormes. Il suffit d'un regard jeté sur une carte pour juger que nulle autre contrée peut-être de l'ancien monde ne présente, à surface égale, une pareille diversité de nature et d'aspect. Et plus diverses encore sont ici les conditions de l'homme. A l'est, au nord, à l'ouest, à mesure que le terrain s'élève et devient d'accès plus difficile, apparaissent d'autres populations, d'autres usages, d'autres langues, en nombre si grand, avec des nuances si variées, des affinités si lointaines et une distribution si enchevêtrée, que ni le linguiste, ni l'ethnographe n'ont encore su les classer d'une manière bien satisfaisante. Là vivent des tribus comme les Lushais de la frontière birmane, qui pratiquent le brigandage en corps de nation ; comme les Khands d'Orissa, qui offraient encore des sacrifices humains il n'y a pas [**224**] plus de trente ans ; comme leurs voisins les Juangs, qui sortent à peine de l'âge de la pierre. Dans toutes ces contrées, il y a de vastes solitudes où la population ne dépasse pas cinq ou six habitants par mille carré. Se rapproche-t-on des plaines, on trouve aussitôt et presque sans transition une vieille civilisation reprise en sous-œuvre par une poignée d'Européens, des canaux, des chemins de fer, des usines, des ports, Calcutta avec ses 900.000 habitants, des cultures d'une intensité à épuiser tout autre sol, des provinces entières où la population semble sortir de terre et réaliser à la lettre l'antique fable des hommes naissant du limon échauffé des fleuves. Dans le district de Hûglî, presque entièrement rural, il y a 1.045 habitants par mille carré.

M. H. commence son voyage descriptif par les districts de la division métropolitaine et des bouches du Gange. Puis il remonte les deux rives du fleuve jusqu'à sa première rencontre avec le Brahmapoutre. De là, il se rabat sur les districts du Sud-Est, remonte ensuite le Brahmapoutre, décrit les territoires qui se trouvent entre ce fleuve et la rive gauche du Gange et, passant de là sur la rive droite, finit par la province d'Orissa, après avoir décrit le Behar et Chutiâ Nâgpur. Les districts d'une même divi-

sion sont groupés ensemble et, à chaque volume, est jointe une carte de la division à laquelle appartiennent les districts décrits dans le volume[1].

L'exposé de chaque district commence par l'indication des limites actuelles et des changements qu'elles ont subis sous le régime de l'administration anglaise. Puis vient la description physique et topographique du pays, le système des rivières et des montagnes, le trafic qui se fait par ces nombreuses voies d'eau, dont plusieurs sont navigables en toute saison, les bateaux qui les parcourent, depuis le steamer construit sur le plus nouveau modèle jusqu'à la barque primitive des riverains, la pêche qui s'y fait[2], ses produits et les populations qui en vivent, ainsi que les usages variés auxquels l'industrie de l'homme a su employer cette abondante provision d'eau. Quelques districts riverains du Gange et de ses affluents de gauche, celui de Patnâ, par exemple, peuvent rivaliser pour l'irrigation avec la Lombardie[3]. Dans les bassins alimentés par le plateau central [**225**] et dont le régime est torrentueux, les Anglais ont fait d'admirables travaux pour faciliter la navigation et pour assurer, en même temps, des réserves d'eau à l'agriculture. Mais ce n'est pas seulement l'hydrographie actuelle du Bengale, telle que l'ont faite la nature et la main de l'homme, qu'on trouvera décrite chez M. Hunter. Il en a déterminé, autant que possible, l'état passé, et les chapitres consacrés aux changements qu'a subis le cours de toutes ces rivières comptent parmi

1. La même carte reparaît, par conséquent, dans plusieurs volumes. Ces cartes laissent à désirer. Ce sont de simples croquis : le terrain n'y est pas figuré, sauf sur une seule, où il l'est mal. L'ouvrage de M. H. n'est cependant pas une statistique purement administrative, et la topographie y tient une large place. Tous les endroits dont il est parlé dans le texte ne sont pas non plus marqués sur les cartes. C'est en vain aussi qu'on essaierait d'y suivre l'hydrographie du delta du Gange si bien décrite par M. Hunter. L'échelle assez forte de ces cartes (elles sont à 1 pouce par 16 milles, celle d'Orissa même à 1 pouce par 12 milles) permettait de faire mieux. De plus, à partir du VIe volume, elles sont sur un papier si mince, qu'on ose à peine y toucher.

2. Les pêcheries et les poissons du Bengale ont été, en outre, l'objet, dans le XXe volume, d'une monographie spéciale par le chirurgien-major F. Day, principalement d'après les travaux inédits de F. Buchanan-Hamilton.

3. Ailleurs, où le péril est beaucoup plus pressant, dans l'Orissa, par exemple, malgré le retour périodique des sécheresses et des inondations (dans l'un et l'autre cas, il y a famine : dans le district de Purî en Orissa, on compte, de 1834 à 1866, vingt-quatre années d'inondations), non-seulement les populations n'ont rien entrepris de semblable, mais elles mettent si peu d'empressement à profiter des travaux exécutés par les ingénieurs anglais, qu'on a songé à les y contraindre par des mesures de coercition.

les plus intéressants de l'ouvrage[1]. A la topographie font suite : 1° le relevé des forêts et de leurs produits ; 2° l'évaluation des pâturages, peu nombreux dans les plaines, où le bétail est rare et chétif ; 3° la faune, tant le gibier que les bêtes féroces, avec l'indication approximative de leurs ravages[2].

(*Revue critiqne*, 27 septembre 1880.)

II

[241] De la description du pays, M. Hunter passe à celle des habitants et, pour cela, commence naturellement par reproduire et discuter les résultats fournis par le recensement de 1872. Avant cette opération, on n'avait aucune donnée précise sur le chiffre de la population. Les évaluations officielles, pour le Bengale inférieur seulement, étaient en défaut de 23 millions, et quelques-uns des chiffres cités par M. H. sont au-dessous du vrai de plus de 50 p. 100. M. H. donne au cours de ses volumes les détails les plus circonstanciés sur la manière dont l'opération fut conduite au Bengale, et sur les précautions qui en assurèrent l'exactitude jusque dans les campagnes les plus reculées[3].

Des diverses classifications établies par le recensement, il a reproduit et discuté toutes celles qui offraient des garanties[4],

1. Dans les Sundarbans, où ces changements atteignent leur maximum, il semble, d'après certains indices, que, pour se représenter la configuration antérieure, il faille tenir compte, en outre, d'un affaissement considérable et pas très ancien du sol.

2. La flore est l'objet d'un travail spécial dans le XX° vol. *List of plants found in Bengal and Assam*, par le chirurgien-major C. King.

3. Un seul résultat parut décidément suspect, celui de la ville même de Calcutta.

4. La classification des habitants d'après leurs métiers ou occupations a été supprimée à partir du VI° volume (elle reparaît toutefois exceptionnellement au t. XV pour Purniah), et cela avec raison. Elle ne saurait être, même approximativement, exacte. Il est inadmissible, en effet, que, dans les campagnes, le chiffre de ceux qui vivent de l'agriculture soit aussi faible que celui qui résulte de ces tableaux, à savoir de 22 à 28 0/0 de la population mâle adulte. M. H. a aussi relevé et expliqué quelques inexactitudes dans les données relatives à l'âge et à la proportion des infirmes. Parmi les enfants au-dessous de douze ans, la part du sexe féminin est beaucoup trop faible ; parmi les adultes, elle est beaucoup trop forte. Parmi les infirmes aussi

celles notamment qui se rapportent au sexe, à l'âge, à la caste, à la race, à la religion, et il a donné chaque fois les renseignements les plus étendus sur les diverses classes relevées dans chaque district.

Les Musulmans, pour commencer par eux, sont nombreux au Bengale. Dans quinze districts, ils sont en majorité ; dans le pays entier, ils forment 31,5 p. 100 de la population totale. Leur distribution géographique [**242**] serait intéressante à étudier au point de vue de l'histoire musulmane du Bengale. On les trouve en nombre d'abord dans le voisinage des anciens sièges de leur puissance, tels que Murshidâbâd et Dacca ; mais bien plus encore dans les districts reculés, surtout à l'Est et au Nord-Est, le long des grandes routes fluviales et militaires, où leurs princes ont dû maintenir des cantonnements permanents et concéder le plus volontiers des fiefs ou *jâgirs*[1]. Ils ont très peu pénétré, au contraire, dans les districts montueux de l'Ouest et du Sud-Ouest, où la terre est pauvre. Beaucoup d'entre eux, principalement les Afghans, paraissent être venus comme soldats, d'autres comme marchands ; mais le plus grand nombre paraît s'être recruté parmi les aborigènes. Aujourd'hui ces anciens maîtres du pays sont presque tous laboureurs ; ils ne fournissent qu'un faible contingent à la population urbaine, ont peu de part dans la propriété du sol qu'ils cultivent, et leur condition en général est pauvre. Sauf de rares exceptions, en Murshidâbâd, par exemple, ils sont au-dessous de la moyenne sous le rapport du progrès scolaire et ils se montrent moins soucieux d'innovations que les Hindous. Ils ne sont pourtant pas fanatiques, et ce n'est que dans les districts orientaux que la secte remuante des Wahâbis compte un certain nombre d'adhérents. Mais, là même, leur foi a cessé d'être conquérante. A l'exception de Gayâ, où ils font, dit-on, des progrès, les rapports sont unanimes pour affirmer qu'ils ne font plus de prosélytes. En Patnâ et en Gayâ, les basses classes ont suivi l'exemple de leurs coreligionnaires du Dékhan et se sont subdivisées en castes.

Les Hindous forment les 64,6 p. 100 de la population totale. Au

figurent trois ou même quatre fois moins de femmes que d'hommes. Ces disproportions s'expliquent, dans le premier cas, par la précocité des femmes dans l'Inde ; dans le second, par la répugnance des familles à fournir sur certains points des renseignements exacts.

1. Ils s'élèvent à 60 0/0 de la population à Rangpur, à 65 en Maimansinh, Bâkarganj et Tipperah, à 70 en Pâbnâ et en Chittagong, à 75 en Noâkhâli, à 77 en Râjshâhi, à 80 en Bogrâ.

Bengale, comme ailleurs, ils sont divisés en castes dont le nombre se chiffre par centaines et dont les origines réelles ou prétendues sont infiniment diverses. En tête viennent les brahmanes, environ 6 p. 100 de la population hindoue[1]. Ils se subdivisent en un grand nombre de classes, en partie propres au Bengale, que M. H. a plus d'une fois décrites en détail et dont quelques-unes sont séparées par des barrières aussi jalouses que celles dont la caste s'entoure contre le reste de la nation. Très peu d'entre eux pratiquent le genre de vie que leur assignent les Çâstras. Beaucoup sont petits fonctionnaires, intendants de zémindars, etc. En plus grand nombre encore, ils vivent d'agriculture ; mais ils ne consentent que rarement à mettre eux-mêmes la main à la charrue. Au-dessous d'eux viennent ceux à qui l'opinion accorde la qualité de râjpouts ou de [243] kshatriyas (environ 3,6 p. 100, peu nombreux surtout dans le Sud-Est), mais dont la plupart sont d'origine manifestement aborigène. Puis viennent les Kâyasthas et quelques autres castes çûdras de haut rang : plus bas, les fermiers et petits laboureurs; les artisans, les journaliers ; enfin les classes vagabondes ou absolument dégradées. La grande masse de la population appartient aux diverses sectes vishnouites, dont quelques-unes ne reconnaissent pas de castes. Les brahmanes sont en majorité çivaïtes. Dans les villes, les deux divisions du Brahmasamâj comptent un nombre encore restreint, mais grandissant d'adhérents.

Tout à fait en dehors de l'hindouisme est l'aborigène, là où il s'est conservé pur, dans les montagnes des districts frontières. Considérée ainsi dans les extrêmes, la distinction est absolue, et on peut ajouter que souvent elle est réciproque. L'Hindou, le brahmane surtout considèrent le Santâl ou le Kol comme impurs : de son côté, le Kol méprise l'Hindou, et le Santâl se laissera mourir de faim plutôt que de toucher au riz apprêté par la main d'un brahmane[2]. Mais partout ailleurs, dans toute l'étendue de la

1. Dans certains districts, cette proportion va jusqu'à 12 0/0 comme en Shâhâbâd et en Balasor, jusqu'à 14 comme en Bâkarganj. Dans d'autres, elle tombe à 2 comme en Maldah, à 1,2 comme en Rangpur, à 0,9 comme en Dinâjpur et en Kuch Behar, ou même à 0,7 comme en Jalpâiguri. En général, il faudrait la porter au double, si on voulait être bien strict dans l'application du nom d'Hindou et un peu coulant pour certaines prétentions à celui de Brahmane. — T. XV, 254, la proportion des brahmanes à la population hindoue en Purniah n'est pas de 0,02 0/0, mais de 2,8 0/0.

2. On en a eu l'exemple lors de la famine de 1874. L'autorité avait cru bien faire en employant, dans les fourneaux ouverts par ses soins, des cuisiniers brahmanes.

province, les races se sont profondément pénétrées, et la population du Bengale, comme l'attestent ses traditions, ses usages, la conformation de ses traits et jusqu'à sa langue, est une des plus mêlées qui soient sur terre. M. H., à la suite des rédacteurs du recensement, a soigneusement distingué et réuni sous la dénomination de « semi-hinduised aboriginals » les classes qui sont demeurées imparfaitement assimilées à la race aryenne. Mais il serait difficile de marquer au juste la limite où cesse tout mélange. Un point est certain ; c'est que les aborigènes, s'ils sont largement représentés dans les basses castes, se retrouvent fréquemment aussi dans les hautes, comme les Râjbansis originaires de Kuch Behar, dont le nom est synonyme de râjpout, et qui sont, en général, acceptés comme tels. Les colons aryens ont trouvé là non seulement des serviteurs, mais aussi des maîtres.

Je n'essaierai pas de suivre M. H. dans l'énumération de ces peuplades, dont le classement est encore très imparfait, malgré les travaux de Hodgson, de Hooker, de Macpherson, de Latham, de Caldwell, de Dalton, pour ne parler que des plus connus[1]. Presque tous ceux qui les ont [**244**] pratiquées ont parlé d'elles en bien, quelques-uns même avec enthousiasme. Il y a quelque chose de séduisant dans leur sauvagerie : leur bravoure, leur loyauté vont droit au cœur, surtout à qui a vécu longtemps parmi les Bengalais. Il est un fait pourtant dont l'évidence brutale doit servir de correctif à certaines descriptions trop complaisantes : partout où l'Hindou s'est trouvé en contact avec ces tribus, et il est peu de leurs vallées où il n'ait pas pénétré, il a vite pris le dessus[2]. Sans aller aussi loin qu'un haut magistrat anglais, Sir

Aucune caste, pensait-on, ne refuserait de manger de leurs mains. Mais les Santâls se laissèrent mourir à la porte.

1. Au Nord et à l'Est, où elles ont conservé leurs langues, elles paraissent appartenir à deux races principales, dont l'une se rapproche des Tibétains, et dont l'autre se continue par une longue chaîne de tribus à travers la vallée d'Assam et la Birmanie. A l'Ouest et au Sud-Ouest, on les ramène d'ordinaire aussi à deux groupes qui, comme les deux groupes du Nord, se pénètrent et s'entremêlent géographiquement d'une façon très compliquée : le groupe dravidien, tel que les Gonds, les Oraons, les Pahârias, que leurs langues, là où elles sont conservées, rattachent avec certitude aux peuples du Dékan ; et le groupe Kol ou Kolarien, tels que les Hos, les Mundas, les Santâls, les Juângs, de relation ethnographique beaucoup plus douteuse, que Hodgson et Dalton rattachent à certaines tribus himâlayennes et assamaises, mais qui prétendent eux-mêmes être venus de l'Ouest.

2. L'autorité anglaise a même cru devoir protéger contre cette immigration celles de ces tribus qui, par leur position géographique, y étaient particulièrement exposées. Dans le district des Santâls Pargânas, qui comprend les Râjmahâls, elle fit éta-

Henry Ricketts, qui, en 1854, déconseillait l'abolition, chez les aborigènes, d'une coutume nuisible, par la raison que « il n'était pas à souhaiter qu'il y eût plus de Kols », on ne saurait pas accepter non plus, sans en rabattre, les espérances de ceux qui voient dans ces races les futurs régénérateurs de l'Inde. Elles répugnent à tout travail régulier, n'ont aucune notion de l'épargne et répandent le sang sans aucun scrupule. Il est incontestable du reste que, sous l'administration ferme et loyale des Anglais, ces populations ont fait de rapides progrès. Plus encore qu'à la force, leur pacification, aujourd'hui complète, fut due à l'ascendant moral de leurs nouveaux maîtres, de quelques hommes surtout qui se sont acquis à cette œuvre un renom qui ne périra pas. Ce qu'ont accompli Brown et Cleveland chez les Pahârias et les Santâls, Macpherson chez les Khands, Malcolm chez leurs frères de l'Ouest, doit faire passer légèrement sur plus d'une page sombre dans l'histoire de la domination britannique. Loin de s'étioler et, comme d'autres races sauvages, d'être frappés de stérilité au contact de la civilisation, ces peuples sont actuellement les plus prolifiques de l'Inde[1]. De plus, quelques-unes de ces tribus savent au besoin émigrer. Contrairement à l'Hindou, qui meurt sur le sillon qui ne peut plus le nourrir, elles n'ont aucune répugnance à aller, s'il le faut, même « au delà de l'eau noire ». Enfin l'accueil que le christianisme, depuis quelque temps, trouve parmi elles, notamment parmi les Santâls et les Kols, ajoute une probabilité de plus à leurs chances d'avenir. On sait que ce n'est guère que là que les missions modernes ont obtenu [243] des résultats appréciables.

Les Bouddhistes ne forment un élément de la population fixe que le long de la frontière birmane. Des Jainas en nombre limité, mais tous riches et influents, exercent le commerce et la banque dans les villes. Le christianisme compte 91,000 adhérents, dont

blir, en 1832, le Dâman-i-Koh, « la ceinture des montagnes », vaste enceinte de 1,366 milles carrés délimitée par des piliers de maçonnerie, uniquement réservée aux aborigènes et dont l'entrée fut interdite aux Hindous.

1. Le nombre des enfants au-dessous de douze ans, qui, dans les districts hindous, ne dépasse guère 30 0/0, s'élève partout à mesure que le sang aborigène apparaît en plus grande proportion. Il est de 41 0/0 dans les Santâls Parganâs, et atteint même 47 0/0 dans le Damân-i-Koh. Il y a pourtant des exceptions : les Lepchàs des vallées himâlayennes, par exemple, paraissent décliner. — Chez les Musulmans aussi la proportion des enfants est plus forte que chez les Hindous. M. H. explique le fait par la prépondérance de l'élément aborigène dans la population musulmane.

52.000 sont des indigènes[1]. Le nombre des Anglais établis au Bengale est de 17.500[2].

Après avoir décrit classe par classe la population, M. H. passe en revue les villes qu'elle habite, les monuments qu'elle a élevés, les lieux qui ont été témoins des principaux faits de son histoire. Je laisserai de côté toute la partie descriptive, ainsi que ce qui a rapport à la statistique urbaine et municipale.

Par contre, je crois devoir m'arrêter davantage à la partie historique.

Il y a beaucoup d'histoire dans les volumes de M. H., plus même qu'on n'eût été réellement en droit de lui en demander. A mesure qu'il passe d'un district à un autre, qu'il en parcourt les cités et les lieux remarquables, il recueille les souvenirs qu'y a laissés le passé, depuis les légendes lointaines de la fable épique, telles que la descente de la Gangâ sur la terre, jusqu'aux affaires contemporaines, telles que la dernière guerre avec le Bhutân (1865) et les incursions toutes récentes des Lushais (1871). Aux faits de l'histoire politique pendant les périodes hindoue, musulmane et anglaise, viennent s'ajouter, parfois aussi se mêler, des données se rapportant à l'histoire administrative, à celle du travail agricole et industriel tant indigène qu'européen, aux variations accidentelles ou régulières survenues dans l'état économique du pays, aux progrès non moins importants de la sécurité publique, aux améliorations introduites peu à peu dans les systèmes pénitentiaire et scolaire, etc. Les descriptions de M. H. sont ainsi parsemées d'une infinité d'observations de détail et de notices, qui éclairent parfois les conditions de la province à diverses époques d'un jour plus vif que ne pourraient le faire de longues dissertations. Tout un chapitre, par exemple, de l'ancien régime de la Compagnie, celui de ses longues et peu fructueuses tentatives d'exploitation directe et de ses rapports souvent fort embrouillés avec les pionniers qu'elle avait à son service, est résumé et illustré, il ne se pourrait mieux, par le curieux récit des aventures et des tribulations de deux personnages de ce genre, MM. Frushard et Cheap le Magnifique (IV, 338-342)[3]. (**246**) Beaucoup de ces notices sont fort détaillées ;

1. Sur ce nombre, il y a près de 20.000 eurasiens, enfants illégitimes d'Européens et de femmes hindoues.

2. Le nombre des Français établis n'atteint pas 400.

3. Je citerai encore, en prenant au hasard, les renseignements fournis sur les Firinghis portugais en Dacca et en Chittagong (V, VI), sur les Chandâls de Farid-

elles sont empruntées souvent à des documents officiels peu accessibles, et on n'en trouverait pas toujours l'équivalent même dans des ouvrages très spéciaux. Plusieurs sont de véritables monographies, comme l'histoire des râjas de Nadiyâ[1], de Jessor (II), de Bardwân, de Bishnapur[2] (IV), celle de Tipperah (IV), de Kuch Behar (X), etc.

Mais, quel que soit le mérite de ces travaux partiels, ils ont le grave inconvénient de rester à l'état de fragments. Ce sont des miettes d'histoire, des *disjecta membra :* nul effort n'est fait pour les relier ensemble, ne fût-ce qu'au moyen d'un simple tableau chronologique qui aurait pu tenir, au besoin, en une ou deux pages. Aussi, pour aucune partie peut-être de l'ouvrage, ne sent-on plus vivement que pour celle-ci le défaut capital de cette belle publication, défaut auquel ni les index d'ailleurs fort utiles placés à la fin de chaque volume, ni l'index général qui termine le tout, ne sauraient porter remède ; je veux dire le manque d'une coordination véritable et définitive de tant de détails sous la forme d'un résumé général, qui non seulement servirait de guide au lecteur, mais qui l'édifierait aussi une fois pour toutes sur les vues d'ensemble de l'auteur, sur sa doctrine et sur ses partis pris. Regrettable partout, cette lacune est ici d'autant plus fâcheuse, qu'elle se complique d'une circonstance aggravante : Calcutta, réservé pour une publication spéciale, n'est pas compris dans la statistique de M. H., c'est-à-dire que pour toute la période anglaise, la plus importante, sinon la seule importante, au point de vue de l'auteur, nous sommes en présence de la description d'un corps moins la tête. De la plupart des mesures d'ordre général dont l'initiative ou l'exécution est partie de là, il est à peine question, ou du

pur (V), sur la famille des Seth, les célèbres banquiers de Murshidâbâd (IX), le récit des massacres de Patnâ en 1763 (XI), celui des désordres causés par les Wahâbis dans les districts orientaux (I), ceux des troubles agraires de 1783 en Rangpur, de 1872 en Pâbnâ (VII, IX), les diverses relations des insurrections militaires de 1824 et surtout de 1857 à Barackpur, à Dacca, à Chittagong, à Barhampur, à Dinâpur, à Gayâ, à Arrah (I, V, VI, IX, XIII), l'historique des Nawâbs de Murshidâbâd (IX), par-dessus tout les notes précieuses fournies par feu M. Blochmann sur la géographie et sur l'histoire financière et administrative du bas Bengale pendant la domination musulmane (I).

1. M. H. ne paraît pas se douter que la chronique qu'il résume d'après un article de *Calcutta Review* 1872, est publiée avec traduction anglaise par Pertsch depuis 1852.

2. M. H. aurait bien dû donner en entier la liste de ces râjas, puisqu'il l'avait sous la main. Les documents de cette espèce n'ont quelque valeur, qu'autant qu'ils sont complets.

moins elles ne nous sont présentées que dans leur application, et, pour ainsi dire, dans leurs dernières conséquences. Pour les autorités judiciaires, par exemple, on nous indique leurs sièges et leurs ressorts, ainsi que les changements que ces ressorts ont subis ; mais on ne nous apprend ni comment elles fonctionnent, ni comment elles se recrutent, ni quelle loi elles appliquent, ni de quelle organisation centrale elles relèvent, ni de quel pouvoir elles émanent ; on ne nous apprend pas davantage si, comment et combien de fois chacune de ces conditions a varié dans le cours de plus d'un siècle. Et il en est de même pour l'organisation financière, administrative, scolaire, etc. [**247**] Nous ne sommes un peu mieux informés que là où il y a dérogation à l'ordre général, dans les parties du territoire, par exemple, qui ne sont pas de *régulation :* quant à cet ordre général lui-même, c'est ce que nous apprenons le moins. Partout on nous décrit une à une les pièces d'un mécanisme fort compliqué, sans jamais nous parler de moteur. Je n'insisterai pas davantage, mais je crois ne pas exagérer en affirmant qu'un lecteur pourra lire d'un bout à l'autre ces vingt volumes où il y a tant de récits et de chapitres d'histoire, sans apprendre au juste, ni ce qu'a été l'ancienne Compagnie, ni ce qu'est actuellement le vice-roi des Indes, et quelles sont la nature et l'étendue de l'autorité qu'il exerce au Bengale.

Après tout, ce n'est là qu'un défaut voulu d'omission, que l'auteur réparera dès qu'il voudra dans la notice spéciale qu'il doit consacrer à Calcutta et dans les suppléments qu'il promet dans son dernier avant-propos. Il n'en est pas de même de toute une série de menus péchés que nous avons encore à lui reprocher. M. H. est parfaitement informé de tout ce qui regarde l'Inde moderne : je doute qu'il le soit également bien de ce qui concerne le passé. Du moins rencontre-t-on chez lui, chaque fois qu'il lui arrive de s'aventurer dans ces régions lointaines, des assertions qui trahissent une médiocre connaissance de l'ancienne littérature et qui obligent à supposer que les études sanscrites en particulier et, par conséquent, la science critique des antiquités hindoues ne lui sont pas bien familières. Autrement, eût-il, par exemple, accepté avec autant de complaisance les annales fabuleuses d'Orissa (XVIII, XIX), ou emprunté à Buchanan-Hamilton ses notices vieillies sur les sectes et sur l'histoire hindoue, avec leur orthographe bizarre ? Il eût probablement laissé au colonel Dalton la singulière hypothèse que les Bhuiyas pourraient bien être les

descendants des singes du Râmâyaṇa revenus de Ceylan (XVII, 175), et il n'eût parlé ni des réformes introduites dans le Malabar par Paraçu-Râma (I, 63), ni du « mild flowerworship of the Vedas » (XIX, 43), ni des *Çâstras* qui nous montreraient les Hindous établis d'abord dans le Penjâb (I, 53). Quand il cite Buchanan-Hamilton essayant d'identifier la résidence de Karṇa (XIV, 83), ou qu'il avoue ignorer à quelle époque a vécu Viçvâmitra (XV, 62), la citation peut paraître mal choisie et l'aveu un peu naïf. Mais, quand on le voit sans hésitation placer Jarâsandha au XIe ou au XIIe siècle (XI, 47) ou même, à une année près, en 1426 av. J.-C. (*Ibid.*, 79), on ne peut se défendre du soupçon qu'il n'y a pas là une notion bien nette de la nature des données historiques qu'on peut extraire de ces vieilles légendes. Le nom du Magadha ne vient certainement pas des brahmanes Magas, et ceux-ci ne se prétendent pas originaires du Sâkâldvîpa, mais du Çakadvîpa, lequel n'a absolument rien de commun avec Ceylan (XI, 41, 43, 55; XIV, 58; XVIII, 175). S'il est une explication qui paraisse bien assise, c'est celle du nom des Πράσιοι, Πράξιοι, Prasii des [**248**] écrivains classiques par le sanscrit *prâcya*, oriental[1]. Il plaît à M. H. (XI, 68) de substituer à cette étymologie, sans même la mentionner, celle de Parâçîya, lequel serait pour Palâçîya « habitant du pays de l'arbre palâça », comme quelques lexiques nomment en effet le Magadha : du moins nous devait-il quelque preuve de l'usage réel de ce « well known name » et de son dérivé surtout, dont, pour ma part, je ne connais pas un seul exemple. Ce sont là des cas pris au hasard et que je pourrais multiplier indéfiniment[2].

1. C'est sur l'Indus que les Grecs ont appris à connaître ce nom.

2. Où M. H. a-t-il pris que le Vishṇu-Purâṇa a été écrit vers 1045 (XIX, 45)? que Kirâta est le vieux nom des habitants du Bengale (I, 53)? que Tripuradana (*sic*) signifie « the sun god », Tripureçvarî « the mistress of the three worlds » et Harihara « Çiva and his wife » (VI, 357; II, 174)? que l'arbre Bodhi de Gayâ a été planté par Dugdha Kamini (*sic*) roi de Ceylan, 2225 av. J.-C. (XII, 54)? M. H. décrit longuement (IX, 92) les ruines de Rangâmatî en Murshidâbâd, sans indiquer par un seul mot que c'est là probablement le site de Karṇasuvarṇa, la capitale de l'Hindoustan oriental du temps de Hiouen Thsang. La date de 1063 pour Adisûra (II, 219) n'est rien moins que certaine. Le père de Viçvâmitra n'était pas roi de Gadhî (XV, 228), mais s'appelait lui-même Gâdhin. Les noms propres sont particulièrement maltraités par M. H. Non seulement il les donne invariablement sous la forme vulgaire, même quand celle-ci est inadmissible, quand il s'agit de noms spécialement classiques; mais il leur fait subir toute sorte de dépravations supplémentaires. Les brèves et les longues notamment sont semées comme au hasard. Les mots communs de la langue, même quand ils sont expressément donnés comme mots sanscrits, ne sont pas mieux respectés. Je m'abstiens de citer des exemples; je dirai seule-

Qu'on en défalque les coquilles, les lapsus inévitables dans une aussi vaste entreprise, il en restera toujours assez pour laisser une impression fâcheuse, et pour donner à certaines parties de cet ouvrage si laborieusement composé je ne sais quelle apparence de travail superficiel. Je reconnais volontiers que ces parties sont précisément celles à qui l'auteur avait le moins de temps à donner et que l'étude des choses actuelles s'imposait à son attention d'une façon plus impérieuse que les problèmes d'archéologie. Heureusement aussi l'histoire du Bengale, en général, n'est pas bien vieille. Sous ce rapport, la tâche sera bien autrement difficile quand il s'agira des pays qui ont été le siège de l'ancienne culture. Mais enfin pour quelques-uns du moins des districts décrits, pour ceux de l'Ouest et du Sud-Ouest, les souvenirs sont aussi vieux que le bouddhisme. D'ailleurs, y a-t-il pour l'Inde une période, si récente soit-elle, où la critique puisse désarmer ? et ne voit-on pas dans l'ouvrage même de M. H. des faits relativement importants, qui ne remontent peut-être pas plus haut que le règne de Jehângîr et qui sont devenus parfaitement fabuleux (I, 116) ? Nous ne pouvons donc pas nous empêcher d'exprimer le regret que l'auteur, du moment qu'il se décidait à faire la place si large aux questions historiques, ne se soit pas mieux mis en mesure de les traiter toujours avec tout le soin et toute la circonspection désirables.

(*Revue critique*, 4 octobre 1880.)

III

[**261**] Les chapitres qui suivent et qui remplissent la seconde moitié de chaque section sont la partie de l'ouvrage la plus riche, probablement aussi la plus neuve pour les indianistes, du moins pour ceux d'Europe, qui, d'ordinaire, travaillent sur de tout autres matériaux que des documents de statistique économique et administrative. Malheureusement c'est aussi celle dont l'analyse exigerait le plus d'espace, et il ne m'en reste guère, cet article dépas-

ment qu'il n'est pas permis d'imprimer des phrases sanscrites comme celle de III 66, et encore moins de les traduire comme M. H. le fait à la page suivante.

sant déjà de beaucoup les limites habituellement observées dans la *Revue*. M. H. y examine successivement la condition matérielle de la population, son genre de vie, sa manière de se nourrir, de se vêtir, de se loger, et jusqu'à ses jeux ; l'ensemble de l'économie rurale, les institutions du village, les diverses cultures, leurs procédés, leur rapport, leur rotation, les frais et le matériel d'exploitation agricole, les prix et les gages, le système des poids et mesures, les différents modes de tenure de la terre, les effets de l'absentéisme, les calamités naturelles qui affligent si fréquemment la province, les signes avant-coureurs qui permettent de les prévoir et les moyens d'y porter remède, les routes et autres voies artificielles de communication, l'état florissant ou précaire du commerce et du trafic, de la production industrielle et manufacturière, le prix de l'argent et les conditions partout onéreuses du crédit, l'assiette de l'impôt et le budget des recettes et des dépenses de chaque district, le régime administratif et judiciaire, les établissements pénitentiaires et la statistique criminelle, la question scolaire sous toutes ses faces, l'organisation postale et financière, la statistique météorologique, médicale et sanitaire. Sur cette prodigieuse masse de renseignements puisés aux sources les plus sûres, méthodiquement répartis et discutés dans plusieurs milliers de pages toutes pleines de chiffres et d'informations précises, je ne puis plus que jeter un rapide coup d'œil. Tout au plus me sera-t-il possible de glaner çà et là, en passant, quelques données [**262**] comparatives qui permettront peut-être, jusqu'à un certain point, d'apprécier la richesse de l'ensemble.

Le Bengale est un pays essentiellement rural, agricole, très peu industriel. La population urbaine n'est qu'une fraction insignifiante du chiffre total, et l'exportation, défalcation faite des denrées de transit, est alimentée presque uniquement par l'agriculture. Ce n'est pas que les matières premières y fassent défaut. Quelques districts produisent du mica, de l'antimoine, de l'étain, du plomb, de l'or, de l'argent, du cuivre. Le fer et la houille, ces deux grands facteurs du travail industriel, sont représentés par des gisements considérables dans plusieurs parties du territoire. L'élève des vers à soie est très répandue : une variété, le tasar, est indigène, et on sait que c'est de l'Inde que nous est venu le coton. Mais la plupart de ces richesses sont exploitées au moyen de procédés tout primitifs : quelques-unes même sont demeurées aux mains de peuplades à demi sauvages. L'indigène est commerçant, artisan, laboureur

surtout, nullement manufacturier. La division du travail lui est inconnue, ou, quand il la pratique, c'est à sa façon, bien différente de la nôtre, en y mêlant ses préjugés de caste et de nationalité[1]. D'autre part, le climat est un obstacle à l'installation à demeure du travail européen. De là, pour la production bengalaise, malgré la modicité des salaires[2] et l'adresse parfois incomparable de l'ouvrier, une infériorité de plus en plus marquée et la nécessité de se réduire, pour l'article courant, à un minimum de mise en œuvre. Elle fait plus de coton que de cotonnades, plus de soie que de soieries, et c'est d'Europe que ses propres denrées lui reviennent à l'état d'articles fabriqués. A deux pas de ses mines, ses fers et ses charbons sont battus par les fers et les charbons anglais, et le morceau d'étoffe dont le *rayat* se ceint les reins, a été tissé à Manchester, peut-être avec le coton qu'il aura lui-même planté. Le goût même, si original et si fin, de l'artisan hindou, semble atteint par les effets de cette concurrence mortelle. Les Kânsâris de Purniah continuent de produire ces élégants objets en *bidrî*, une sorte de laiton incrusté d'argent : mais la vieille réputation des forgerons, des armuriers, des damasquineurs de Monghyr a baissé ; l'orfèvrerie et les belles mousselines brodées de Dacca sont en décadence, et le tissage de la soie est ruiné à Murshidâbâd, qui, depuis le commencement du siècle, a perdu les trois quarts de ses habitants. En somme, les seules industries bien vivaces sont celles qui ne sauraient guère être déplacées, parce qu'elles ont pour objet la transformation en denrées brutes des produits du sol ; en première ligne, la préparation de l'indigo et de l'opium, auxquelles s'ajoutent celles du coton, de la soie, du chanvre, du jute, du sucre, de la laque, du tabac, c'est-à-dire [263] des industries essentiellement agricoles. On trouvera chez M. H. la description détaillée de ces cultures et de ces manipulations avec toutes leurs diversités locales. Je ne m'y arrêterai pas, non plus qu'à l'énumération des nombreux produits de l'agriculture proprement dite[3].

Le régime agricole, dans la majeure partie de la province et

1. En Bîrbhûm, par exemple, les Musulmans préparent la fonte, les Hindous l'affinent. A Dacca, les Hindous tissent la mousseline, les Musulmans la brodent.

2. En Râjshâhî, les meilleurs ouvriers en soie gagnent de 1 à 1 1/2 shelling par jour ; et c'est là un salaire exceptionnellement élevé.

3. Le principal est le riz, qui constitue la base de l'alimentation. Le froment, l'orge et le maïs apparaissent en Bhâgalpur et en Behar, à peu près à la limite où le bengali se rencontre avec les dialectes hindîs ; mais il faut remonter plus haut dans le

malgré toutes les diversités locales, peut se définir en deux mots : c'est le régime de la grande propriété et de la petite culture. Dans un petit nombre seulement de districts une portion notable du sol appartient à ceux qui le cultivent. Presque partout le paysan, le *rayat*, est tenancier de tenancier, parfois avec quatre ou cinq intermédiaires entre lui et le maître du domaine. Dans les meilleures conditions, il a un droit d'occupation moyennant une rente fixe, et c'est un des bienfaits du *Land law* de 1859 d'avoir régularisé ce droit et d'en avoir assuré le bénéfice à un plus grand nombre. Mais le plus souvent il exploite de gré à gré et peut être évincé de sa ferme à volonté. Celle-ci est en général petite [1]. La rente qui pèse sur la terre est lourde : avec tous les droits supplémentaires qui s'y sont peu à peu et abusivement ajoutés, elle dépasse en général la moitié du rapport. En Gayâ, où prévaut cependant une sorte de métayage, il arrive ainsi que le rayat dispose à peine du tiers du produit de son labeur. Il est inutile d'insister sur les conséquences du régime. Le possesseur du sol, qui la plupart du temps ne réside pas [2], ne voit dans son domaine qu'un revenu ; le fermier, de son côté ne s'attache pas au champ qu'il exploite à titre précaire. Les perfectionnements sont lents à s'introduire. Le capital agricole est nul ou insuffisant. Le paysan n'arrive point à l'épargne, heureux s'il parvient à joindre les deux bouts sans recourir au banquier trafiquant, au *mahâjan*, qui exploite ses besoins et lui vend chèrement le crédit. Sauf dans les districts du bas Bengale, le laboureur [**264**] est presque partout endetté, et cela au prix d'un taux énorme [3]. Aussi n'est-on pas étonné de voir

pays et sortir de la province pour trouver des populations se nourissant de froment. D'Assam, où la plante est indigène, et aussi de Chine, le thé a été introduit dans quelques districts : dans celui de Chittagong en 1840, dans celui de Darjiling, où la culture a surtout pris une grande extension, en 1853 ; plus récemment dans ceux de Hazâribâgh et de Lohârdagâ. Les *tea-gardens* sont exploités exclusivement par les Anglais.

1. Presque partout, 35 acres constituent une très grande exploitation. La moyenne varie : de 17 acres dans le district métropolitain elle tombe à 8 acres dans le district voisin de Hûglî. En Balasor, 60 0/0 des fermes sont au-dessous de 10 acres, et les 5/8 des cultivateurs sont tenanciers *at will*. La tenure en commun par le village ou par une fraction, qui se rencontre ailleurs dans l'Inde, est exceptionnelle au Bengale : elle tend à disparaître partout où la population est dense. En général, l'ancienne organisation du village hindou, avec sa juridiction spéciale (panchâyat) et son autonomie, est très effacée dans le Bengale propre. Elle s'est mieux maintenue dans les districts de l'Ouest, en Bhâgalpur et en Behar.

2. Dans le district métropolitain on ne comptait, en 1871, que quinze propriétaires résidants ayant plus de £ 1.000 de revenu.

3. En Darjiling, la banque anglaise elle-même prélève 18 0/0 ; le mahâjan en prend

revenir si souvent chez M. H. la mention que le paysan est pauvre. Il l'est cruellement en Orissa, en Chutià Nâgpur, en Behar, dans les districts du Nord et de l'Ouest. En Gayâ il ne fait qu'un repas par jour : « En Purniah, dit un collecteur, le rayat vit, et c'est tout ». Quand, en lisant les descriptions de M. H., on se dit qu'elles représentent les résultats de près d'un siècle de gouvernement régulier, ferme, équitable, et qu'avant cela ces mêmes populations ont subi avec résignation le joug désordonné de la décadence mongole et des nawabs de Bengale, les débuts presque aussi mauvais de la Compagnie et jusqu'à cet affreux régime de la conquête Marhatte, dont on a pu dire avec raison que l'herbe ne repoussait plus aux lieux où elle avait passé, on demeure confondu devant cette incroyable capacité de privation et de souffrance.

C'est qu'en effet, le présent, avec toutes ses misères, est incomparablement en progrès sur le passé. Non seulement l'ordre et la paix publique sont assurés, non seulement il y a une justice, une administration intègre, éclairée, respectueuse de la liberté et de la dignité humaines, toutes choses inouïes sur cette vieille terre d'Asie et que ce sera l'éternel honneur de la nation anglaise d'y avoir fait fleurir pour la première fois ; mais le pays est sillonné de routes carrossables et de voies ferrées, quand autrefois il y avait à peine des chemins. Les produits du sol, devenus transportables, ont partout augmenté de valeur. A défaut d'une industrie bien active, le commerce sans cesse croissant[1], les travaux publics poursuivis sur une grande échelle, font circuler un capital chaque jour plus considérable et assurent un emploi plus rémunérateur aux bras d'une population surabondante, qui n'émigre pas et que la terre seule, dans les conditions actuelles, ne suffit pas à nourrir. Partout les salaires ont haussé : dans le district métropolitain le

de 24 à 60. En Kuch Behar, où l'intérêt est légalement de 18 3/4 0/0, il est en réalité de 37 0/0. Nulle part l'intérêt du prêt hypothécaire n'est inférieur a 9 0/0, et fréquemment il s'élève à plus de 36 0/0. Les petites avances sur gage se font à des taux plus considérables encore, de 50 à 75 0/0, aux portes même de Calcutta. Si la somme est prêtée pour achat de semence, le gage étant la moisson future, le prélèvement peut aller jusqu'à 100 0/0, jusqu'à 150 0/0 même en Lohârdagâ. A pareille condition, le prêt c'est la ruine.

1. En 1871-72 le commerce maritime de Calcutta atteignit £ 52, 468, 166, dont 31,743,961 à l'exportation et 20,724,154 à l'importation. Voir aussi les efforts persévérants du gouvernement anglo-indien pour développer le trafic avec le Népâl (XI, XIII, XIV, XV), et pour ouvrir à travers le Sikkim de nouvelles routes commerciales vers le Tibet et l'Asie Centrale (X).

prix de la journée de travail a triplé depuis 1830, doublé depuis 1857 ; dans celui de Hûglî il a doublé en 20 ans et, proportion gardée, il en est de même dans les cantons les plus reculés[1]. D'autre part, bien que les Anglais, à l'origine et pour [265] se ménager des facilités administratives, se soient montrés plus que favorables au régime de la grande propriété féodale et qu'ils en aient singulièrement étendu les privilèges, il est incontestable que depuis, sous l'action de la loi britannique, qui n'intervient plus arbitrairement dans le cours naturel des choses, cette propriété tend rapidement à se diviser[2].

Toutes ces causes réunies tendent à l'augmentation du bien-être : elles ont même développé une certaine prospérité parmi les classes rurales dans les districts inférieurs, voisins de la métropole, où elles agissent avec plus d'ensemble et d'énergie. Prospérité toute relative, bien entendu, et qui consiste surtout dans la modicité des besoins. La vie est facile en somme à ces races sobres, sous un climat où l'opulence elle-même ne se distingue que par le faste, nullement par le confort[3].

1. Ce qui n'empêche pas que ces salaires ne soient encore fort modiques. La journée de l'ouvrier agricole varie en général de 3 à 6 pence : en Patnâ elle tombe exceptionnellement jusqu'à 1 1/2. Celle de beaucoup de petits artisans n'est guère plus forte. Dans le Behar, il y a des serfs, les *Kamias*, paysans à bout de ressources qui se sont vendus eux-mêmes : le prix est d'ordinaire de £. 1 à 3. Il arrive aussi que des parents en détresse vendent leurs enfants : en temps de famine on peut acheter une demi-douzaine de garçons et de filles pour £. 2. La pratique est bien vieille, puisqu'elle est défendue dans les Smritis et mentionnée déjà dans les Brâhmaṇas.

2. Dans le district métropolitain des 24 Parganâs, au lieu de 502 domaines inscrits au rôle de la taxe foncière en 1790, on en comptait 4,170 en 1871. En 23 ans (1850-1873) le nombre de ces domaines a passé au Hûglî de 2,784 à 3,537. En Patnâ le chiffre a quintuplé de 1790 à 1871. Pendant le même laps de temps il a plus que triplé en Sâran, il a décuplé en Tirhût ; en Bhâgalpur il s'est élevé de 83 à 4.364 ; en Monghyr, il était, en 1875, huit fois plus fort qu'en 1832.

3. M. H. a dressé pour chaque district le budget d'une famille moyenne de 5 à 6 personnes, prise dans diverses conditions. Pour une famille de cultivateur, ce budget varie de 8 sh. à £ 2 par mois : en moyenne il est de 14 à 16 sh., et presque partout il est inférieur à 1 livre sterling. Dans les districts de l'Ouest, un rayat se tire mieux d'affaire avec 6 sh. par mois qu'un paysan anglais avec 12 sh. par semaine. En Purniah, la maison d'un villageois vaut de 6 à 8 sh. En ajoutant quelques shellings au budget du paysan, on a celui du boutiquier et petit commerçant : non pas qu'il vive mieux que le laboureur, mais parce qu'il achète ce qu'il consomme, tandis que l'autre ne consomme que ce qu'il produit. La plus grosse dépense des classes riches ou simplement aisées se fait en fêtes. Un mariage absorbe le revenu de plusieurs années. L'excès en est venu au point de constituer un mal public. Des associations se sont fondées pour le combattre. Le Brâhmasamâj agit dans le même sens.

Aussi la prospérité que M. H. constate dans plusieurs districts, n'est-elle pas ce que, dans nos campagnes, on appelle l'aisance, mais simplement la facilité plus grande de vivre au jour le jour, de « se remplir le ventre », selon la locution locale. L'épargne y est pour peu de chose. Ce qui le prouve, c'est la rapidité foudroyante avec laquelle le dénûment s'empare de ces populations, quand la provision annuelle ne se renouvelle pas, quand survient une de ces famines si minutieusement décrites par M. H. Il arrive alors, en 1866 et 1874 comme en 1770, 1777, 1788, qu'en dépit des routes, des canaux, des chemins de fer, tout ce [**266**] que l'assistance ne sauve pas, périt. S'il y a une différence d'avec le passé, elle tient moins aux ressources des classes agricoles qu'à l'intervention plus énergique d'un gouvernement plus humain. Et encore a-t-on vu, malgré tous les efforts de l'administration, la famine de 1866 enlever en Orissa les 36 p. 100 de la population.

On sait que les vues des Anglais en fait de politique coloniale ne ressemblent guère aux nôtres. Là aussi, ils ont le bonheur d'avoir des traditions, qu'ils modifient conformément à l'expérience, mais aux dépens desquelles ils n'expérimentent pas. Ils n'ont qu'une foi médiocre dans les systèmes tout faits ; ils n'en ont aucune dans les avantages de la centralisation et de l'uniformité, et nos élections législatives de Pondichéry ont dû les faire sourire. Bien qu'une bonne partie du Bengale se compose des terres qui relevaient de l'ancienne divânî et qui leur ont été transmises d'une pièce et déjà fortement unifiées par le régime mongol, l'administration actuelle de la province présente une diversité probablement plus grande que celle de toutes nos colonies prises ensemble. Ni l'exercice de la souveraineté, ni la législation, ni l'organisation judiciaire et administrative, ni la nature et le mode de perception des taxes n'y sont partout les mêmes [1]. L'assiette de l'impôt diffère non seulement dans les états tributaires, dans les régions à demi-sauvages, mais aussi dans les districts administrés directement et de vieille occupation : la taxe foncière par exemple, qui forme en

1. L'état tributaire de Kuch Behar, dont le souverain est mineur, est administré en tutelle. Ceux de Chutiâ Nagpûr et d'Orissa sont plutôt surveillés qu'administrés Les parties montueuses de Tipperah et de Chittagong sont gouvernées par l'intermédiaire de petits chefs. Dans les parties administrées directement de l'Orissa, il n'y a pas moins de trois régimes différents. Celles de Chutiâ Nâgpur sont soumises à des règlements spéciaux et l'ingérence des autorités anglaises y a diminué, pendant qu'ailleurs, dans les Santâls Parganâs par exemple, elle devenait plus étroite. Dans la plupart de ces territoires l'impôt est perçu sous forme de capitation.

général la principale source du revenu, et qui est fixée une fois pour toutes dans le Bengale propre, est assise par périodes trentenaires en Orissa. On trouvera chez M. H. le complet détail, malheureusement sans aucune vue d'ensemble, de toutes les pièces de ce mécanisme compliqué, qui peut avoir ses défauts, mais qui a contribué pour sa bonne part à la grandeur de l'empire indo-britannique, et qui, pour les populations soumises, a été en somme plus fécond en bienfaits que ne l'ont été ailleurs des procédés plus systématiques. Tout en étant moins lourd qu'autrefois, l'impôt rend davantage[1]. Il ne reste plus aux mains des intermédiaires ; il ne va plus [267] s'entasser dans le trésor du prince pour y alimenter des libéralités fastueuses ; mais, sauf les grandes fautes de la politique générale, il s'emploie en œuvres productives. Partout le budget des dépenses s'est accru encore plus vite que celui des recettes[2]. Les postes, les télégraphes, tous les services publics sont largement dotés. Une justice strictement répressive, servie par une police solidement organisée, mais nullement tracassière, a assuré la sécurité dans des contrées où le brigandage était endémique[3], et fait peu à peu l'éducation morale de ces populations avilies par un long arbitraire[4]. Le système pénitentiaire pourrait

1. Malgré les concussions fréquentes qui marquèrent les débuts de l'administration financière de la Compagnie, l'augmentation du revenu net fut aussitôt énorme. En 1765, Calcutta rapportait au trésor impérial 8,836 roupies, les 24 Parganâs en donnaient 222,958. Peu de temps après, la Compagnie en tirait respectivement 107,131 et 1,465,000 roupies. — Dans les districts peuplés de la plaine, le revenu public, non compris les taxes municipales et le rendement des postes, est actuellement en moyenne de fr. 3,60 par habitant. Il monte exceptionnellement à 4,96 en Darjiling, à 4,99 en Chittagong, et à 5 dans l'état tributaire de Kuch Behar. En Singbhûm par contre, il n'est que de 0,57 par tête.

2. Voici les chiffres pour le district métropolitain sans Calcutta, pour les années 1790, 1850, et et 1870. Recettes : £ 91,123; 205,894; 321,483; dépenses : £ 6,991; 25,524; 79,958. Ailleurs la progression des dépenses a été encore plus rapide. Darjiling, Kuch Behar, Chittagong Hill Tracts et Singbhûm reçoivent plus qu'ils ne donnent.

3. Malgré la présence, dans les districts supérieurs, de populations vagabondes et pillardes telles que les Doms, les actes de banditisme sont devenus rares. En Rangpur, où, à la fin du siècle dernier, les bandes opéraient avec des éléphants et de l'artillerie, tenant tête aux troupes et assiégeant les villes, la sécurité est aujourd'hui parfaite, bien qu'il ne s'y trouve pas un seul soldat pour une population de 2,149,972 âmes.

4. Le progrès est lent : encore maintenant l'indigène a de la peine à concevoir les maximes de la justice anglaise, celle par exemple que, pour punir, la conviction morale du juge ne suffit pas, qu'il faut la preuve directe. En Hazâribâgh un bandit notoire ayant été deux fois acquitté, on fut persuadé que la cour le protégeait, et personne n'osa plus se plaindre ni déposer contre lui.

servir de modèle même en Europe, et le service de l'assistance et de l'hygiène publique est en pleine voie de développement. Je ne puis m'arrêter à aucun de ces sujets, mais je dois dire quelques mots du moins de l'organisation scolaire, dont le gouvernement se montre fort soucieux depuis une vingtaine d'années et à laquelle M. H. a consacré de longues notices, mais, comme toujours, sans aucune récapitulation.

L'enseignement comprend trois degrés, supérieur, secondaire et primaire. Sauf les anciennes écoles brahmaniques de Nadiyâ maintenant en décadence, et une école européenne de médecine établie à Patnâ, l'enseignement supérieur est centralisé à Calcutta, et, par conséquent, ne figure pas dans la description de M. Hunter. L'instruction secondaire est donnée dans des collèges de fondation et d'origine diverses, établis dans les principales villes, Serampur, Howrah, Dacca, Krishnagar, Hûglî, Patnâ, Murshidâbâd. L'instruction primaire se divise elle-même en supérieure, moyenne et inférieure. Elle comprend un certain nombre d'écoles professionnelles et, depuis ces dernières années, à peu près une école normale d'instituteurs par district. Pris dans son ensemble, l'enseignement se divise en outre en indigène et en classique dans les deux degrés supérieurs, en indigène et en anglais dans le degré primaire. [**268**] Enfin, il est, ou tout à fait indépendant de l'État (éducation à domicile dans les familles indigènes riches et petites écoles de village) et, dans ce cas, il échappe à la statistique ; ou bien il est, soit institué, soit subventionné, soit simplement inspecté par l'autorité. A aucun degré, en tant que l'Etat est concerné, l'enseignement n'est gratuit. Voici maintenant les chiffres généraux qui résument l'action de l'Etat en ce domaine pour les trois années de 1856-57, 1860-61, 1870-71. Nombre des écoles établies ou subventionnées par le gouvernement : 334 ; 536 ; 3,791. Nombre des élèves : 28,351 ; 35,625 ; 145,181. Dépense totale : £ 50,534 ; 54,684 ; 169,436. Part afférente à l'Etat : £ 29,795 ; 27,908 ; 85,152. Dans ces chiffres on remarquera d'abord la forte part des frais prise à leur charge par les familles (environ 50 p. 100) : c'est le résultat dont les inspecteurs, dans leurs rapports, se félicitent le plus ; et ensuite le vigoureux effort accusé pour l'année 1870-71. Dans les années suivantes, le progrès a été encore plus rapide, par suite de l'introduction, en 1872, des réformes de sir G. Campbell. Celles-ci, qui visent avant tout l'instruction tout à fait primaire, consistent à accorder de légères subventions aux

petites écoles de village (pâthsâlâs), à la condition qu'elles se soumettent à l'inspection officielle. Le résultat a été, d'abord d'élever le niveau de l'instruction dans ces écoles, ensuite d'en augmenter considérablement le nombre, de faire pénétrer ainsi l'instruction dans des couches plus profondes de la population, et tout cela, sans accroître de beaucoup les charges de l'Etat, sa part dans les dépenses des écoles d'un rang plus élevé ayant plutôt diminué. Pour cette dernière période, les indications de M. H. n'étant ni complètes ni uniformes, je ne puis pas donner de chiffres généraux. Je me borne donc à choisir, à titre d'exemples, quelques cas particuliers qu'on trouvera en note[1]. Veut-on apprécier le résultat relatif de ces efforts ? En 1870-71, l'instruction plus ou moins dépendante de l'*Educational Department* s'adressait à 2,31 élèves, par 1.000 hab.[2]. Quatre années plus tard, cette proportion était environ cinq ou six fois plus forte. A première vue cela paraît peu [269] de chose. Mais il faut compter qu'à côté de cet enseignement officiellement constaté, il y en a un autre, qui n'est soumis à aucun contrôle[3]. Il faut se dire surtout que ces mesures s'appliquent à une population de près de 63 millions d'habitants, infiniment plus pauvre que les plus pauvres d'Europe, dans un pays où l'instruction primaire n'a jamais eu de budget, où il ne saurait être question de sitôt d'établir des taxes nouvelles, et

1. En 1872-75, au moment ou l'action des réformes commençait à peine à se faire sentir, le nombre des écoles subventionnées avait passé, dans le district métropolitain (toujours sans Calcutta), de 346 à 743, et celui des élèves, de 17,558 à 29,787 (l'année suivante à 49,861). Les chiffres correspondants sont : pour Farîdpur, 52-176 et 2,000-6,497 ; pour Noâkhâlî, 26-135 et 596-3,824 ; pour Tipperah, 25-173 et 953-5,510 (l'année suivante, 277 et 9,268); pour Murshidâbâd, 146-305 et 4,682-8,592 (l'année suivante, 458 et 12,674) ; pour Sâran 9-228 et 585-5,421 (l'année suivante, 326 et 7,066) ; pour Gayâ, 28-378 et 1,367-7,212 (l'année suivante, 446 et 8,139) ; pour Champâran, 2-72 et 51-1,121 (deux ans après, 182 et 3,805) ; pour Lohârdagâ, 7-178 et 620-4,553 ; pour les États tributaires d'Orissa, 0-19 et 0-632.

2. Voici quelques indications qui permettront de se rendre compte de la répartition géographique de cette moyenne : elle est de 9,09 en Hûglî, de 7,94 dans les 24 Pargânas, de 5,95 en Jessor. Vers les extrémités elle tombe rapidement : elle n'est plus que de 1,03 dans les montagnes de Chittagong, de 0,52 en Hazâribâgh, de 0,31 en Tirhut, de 0,28 en Sâran, de 0,35 en Champâran, de 0 en Hill Tipperah et dans les états tributaires d'Orissa.

3. Voici quelques chiffres qui pourront donner une idée de l'importance de cet enseignement primaire libre. En 1871, dans le district métropolitain, un relevé fait sur la population de 103 villages où il y avait relativement peu d'écoles subventionnées, a fourni 11,9 0/0 d'hommes et 7,6 0/0 de femmes sachant lire et écrire. Dans 5 villes du même district, cette proportion était respectivement de 21,6 0/0 et 2,3 0/0.

où, dans tout ce qui touche aux préjugés religieux et sociaux des indigènes, le gouvernement anglais est obligé de procéder avec la plus prudente réserve [1]. Le point vraiment faible est l'éducation des filles. Encore en 1875 plusieurs districts n'avaient pas d'écoles de filles [2], et, de ce côté, l'initiative des populations supplée le moins à l'action de l'État.

Avant de prendre congé de M. H., nous devons faire une dernière remarque. M. H. nous avertit lui-même que, dans l'ouvrage, il a fait la part très petite à la critique et aux considérations d'ordre politique. Ainsi, il s'est abstenu de toucher à la question de plus en plus importante de l'opinion publique indigène, et, au sujet de l'Income-tax établi en 1869 et supprimé en 1873 devant le mécontentement général, il se borne à donner les chiffres et à dire, sans autres explications, que « it was a failure ». Son travail n'est pas, tant s'en faut, un panégyrique de l'administration ; mais c'est une publication officielle, dont l'auteur ne s'est pas cru tenu de donner son opinion personnelle sur toutes choses, et il a la loyauté de nous en prévenir.

Au moment même d'achever, j'apprends que M. Hunter vient de publier la Description statistique de la province d'Assam. Je ne puis que souhaiter qu'elle ressemble à celle du Bengale. Un autre souhait, que je ne puis m'empêcher d'exprimer ici, c'est que l'administration française nous donne pour nos colonies, pour l'Algérie avant toute autre, une description aussi compréhensive, aussi exacte, aussi impartiale, aussi débarrassée de jargon officiel et aussi capable d'intéresser le grand public que l'ouvrage dont je viens de rendre compte.

1. En général, la population ne s'est pas montrée hostile. Pourtant, en dépit de toutes les précautions, les mesures de l'administration ont été accueillies avec défiance dans le Behar et en Gayâ, avec une opposition sourde en Champâran et en Monghyr, et avec une invincible indifférence en Hazâribâgh.

2. En 1871 sur 204 écoles subventionnées dans le district de Hûglî, il n'y en avait que 22 de filles ; en 1872, dans celui des 24 Pargânas, il n'y en avait que 34 sur 743, Ces deux districts sont les plus avancés.

Anundoram Borooah. **A companion to the sanskrit-reading Undergraduates of the Calcutta University**, being a few Notes on the sanskrit Texts selected for examination and their Commentaries. Calcutta, Khetromohan Mukherjea. London, Trübner and Co. 1878, 58 p. in-8°.

Bhavabhûti and his Place in sanskrit Literature. Ibid. 1878. 65 p. in-8°.

(*Revue critique*, 6 Décembre 1880.)

[**441**] Il y a toujours plaisir et profit à entendre un Hindou lettré parler de la littérature de son pays, surtout quand, au culte de la langue et des chefs-d'œuvre nationaux, il unit, comme M. Anundoram Borooah, un esprit largement ouvert aux idées de l'Occident [1]. Bien que le goût ait varié dans l'Inde aussi souvent qu'ailleurs, il s'y est établi pourtant, pour les œuvres principales, une opinion autorisée et traditionnelle qu'il est intéressant de voir révisée, aujourd'hui surtout, par les indigènes eux-mêmes, et cela, non en vertu de théories vagues et parfois ambitieuses, mais, comme ici, au moyen d'analyses détaillées, précises, admettant au besoin des discussions minutieuses d'interprétation. L'histoire littéraire, encore si confuse, de la période classique ne pourra, elle aussi, être travaillée dans ses parties les plus délicates que par des Hindous. Il est des rapprochements et des comparaisons qu'eux seuls, semble-t-il, ont qualité pour bien faire. Nés et élevés dans un milieu qui, pour le savant d'Europe, demeurera toujours plus ou moins étrange, ils sentent d'instinct bien des choses que l'étude seule ne révèle jamais qu'imparfaitement, et ils ont sur nous l'inappréciable avantage de pouvoir faire intervenir le goût dans des problèmes que nous ne pouvons guère aborder que par le côté de l'érudition. Enfin, la question qui chez nous divise les meilleurs esprits, celle de la place qu'il convient de faire à l'antiquité dans l'éducation moderne, se pose également, en d'autres termes, mais [**442**] avec plus de force encore, dans l'Inde. La haute culture littéraire y sera-t-elle sanscrite ou européenne ? M. A. B. est un partisan déclaré des lettres sanscrites. Nous n'avons pas à exa-

1. M. A. B., qui est fort versé dans la littérature anglaise, est l'auteur d'un Dictionnaire anglais-sanscrit qui a réuni les suffrages des juges les plus compétents.

miner ici s'il a tort ou raison ; mais, depuis Macaulay, ou plutôt depuis Warren Hastings, le procès est engagé, et il est bon de prendre connaissance des pièces, à mesure qu'elles se produisent. A tous ces égards, les deux brochures de M. A. B. méritent une sérieuse considération.

Le titre assez développé de la première en précise suffisamment l'objet. C'est une suite de remarques détachées sur des passages difficiles pris dans les auteurs d'un programme universitaire, une sorte d'esquisse, en forme de commentaire, d'un manuel d'examen, mais d'un manuel au meilleur sens du mot, où, par un heureux choix d'exemples, l'élève apprend à voir et à creuser les difficultés, qui invite au travail et à la réflexion, et n'a rien de commun avec ces publications qui prétendent y suppléer au moyen de solutions toutes faites. Les remarques sont précédées de quelques mots d'introduction, où M. A. B. indique brièvement dans quel sens devraient être réformées, selon lui, les études sanscrites. Il voudrait en faire de véritables humanités, en substituant aux procédés purement mnémoniques une méthode rationnelle et compréhensive, seule apte à fournir un instrument sérieux d'éducation. Car, tout en étant partisan des anciens, M. A. B. est ennemi de la routine. Il professe un profond respect pour les bons commentateurs, tels que Mallinâtha ; mais il sent parfaitement tout ce qui leur manque, et c'est même en partie pour suppléer à leurs défauts qu'il a rédigé ses notes. Il voudrait voir bannies de l'étude de la langue les subtilités inutiles. Pour cette raison, il regrette de voir figurer parmi les livres prescrits le Bhaṭṭikâvya[1]. Cet ouvrage, qui n'est propre, à son avis, qu'à pervertir le goût, ne devrait point être mis entre les mains des commençants, et quiconque a jeté les yeux sur cette collection de charades grammaticales, ne pourra que lui donner raison. Les remarques, qui portent sur le *Meghadûta*, le *Kumârasambhava*, I-VII ; le *Raghuvaṃça*, I-IX ; *Çakuntalâ* et le *Bhaṭṭikâvya*, I-V, sont conçues dans le même esprit. M. A. B. appuie sur ce que la paraphrase des commentateurs d'ordinaire néglige : le style personnel de l'auteur, l'usage de son époque, la propriété étymologique et littéraire des expressions, les idiotismes, les locutions peu usitées ou vicieuses, les rapprochements avec des passages parallèles d'autres poètes. La grammaire historique

1. M. A. B. montre que des deux commentateurs de ce poème, Bhârata et Jayamaṅgala, tous les deux médiocres à son avis, c'est le deuxième qui est le plus ancien.

lui doit quelques observations intéressantes, ainsi que la géographie du Meghadûta[1]. Ces notes échappent par [443] leur forme même à l'analyse. Je me bornerai, par conséquent, à faire quelques observations qu'on trouvera en note[2].

La deuxième brochure présente plus d'unité. Elle est consacrée tout entière au virtuose le plus accompli qui ait manié la langue sanscrite, le poète dramatique Bhavabhûti, et comprend deux parties. Dans l'une, M. A. B. étudie le poète et son œuvre. Il analyse successivement et en détail les trois drames qui nous restent de lui, le *Mahâvîracarita*[3], l'*Uttararâmacarita* et le *Mâlatî-Mâdhava*, dans l'ordre même où l'auteur les aurait produits, le dernier étant l'œuvre de sa maturité et celle à laquelle M. A. B., nous le constatons avec plaisir, accorde la palme de la perfection. En appréciant le poète, M. A. B. plaide pour un favori, et il ne

1. M. A. B. identifie le Râmagiri de Meghadûta, 1 avec le mont Prasravaṇa sur la basse Godavarî. Il est certain qu'il ne faut pas le chercher dans le Bandelkhand, mais quelque part au sud ou au sud-ouest de Nâgpur et d'Amrakûṭa.

2. P. 3 (Meghad., 31). Il n'y a pas de raison pour rejeter le témoignage des commentateurs et des lexicographes que, dans *çrîviçâlâṃ viçâlâm*, nous avons un autre nom d'Ujjayinî. Il est de règle, au contraire, qu'un mot ne doit pas être ainsi employé deux fois de suite dans le même sens. — P. 8. Si Pâṇini enseigne que les noms verbaux, tels que *hantṛ*, gouvernent l'accusatif et que Kâlidâsa les construit avec le génitif, il ne s'ensuit pas que « Pâṇini is wrong and Kâlidâsa right », mais qu'en ce point l'usage s'était modifié de l'un à l'autre. — P. 9. (Kumârasambh., II, 46). Dans *sambhṛtaṃ havyam*, le premier terme est une expression technique ayant le sens de « préparé, disposé pour l'offrande ». — P. 30 (Raghuv., IX, 79). En quoi Colebrooke est-il à reprendre pour avoir rendu *prathamâparâddha*, celui qui a offensé d'abord, par « conscious of the first offence » ? Et *putraçoka* n'est-il pas traduit plus clairement par « grief for a beloved son » que par « filial grief » ? — P. 40 (Çakunt., III, 10 ; str. 57, éd. Bœhtlingk). *Subhagam aparâddham* est plutôt « lovely offence » que « happy offence ». Le mal qui consume Çakuntalâ ne saurait être qualifié de « happy ». — P. 44 (Çakunt., VI, 15 ; str. 141, éd. Bœhtlingk). Je ne retrouve pas la paraphrase « It is difficult to express personal charm in painting » dans *yad yat sâdhu na citre syât, kriyate tat tad anyathâ*, tout ce qui dans (ma) peinture ne paraît pas bon, est fait autrement (que le modèle). — P. 49 (Bhaṭṭik., I, 12). La traduction du dernier pâda est absolument fautive. La strophe me paraît devoir être traduite : le vénérable chassa les Rakshas du pourtour de la Vedi ; il accomplit les cérémonies accessoires qui précèdent et suivent le rite principal ; il offrit les restes dans le feu, et obtint du roi (qu'il fît) un vœu pour l'obtention de fils. — P. 51 (Bhaṭṭik., II, 33). Au lieu de « fruit takers of trees, those who live on fruits », traduisez simplement « les arbres fruitiers » — P. 52 (Bkaṭṭik., II, 50). L'expression *upajânvaratni*, pour désigner un homme « dont les bras descendent jusqu'aux genoux », manque sans doute de propriété : elle n'est pourtant pas « absurde », *aratni* ne signifiant pas seulement coude, mais aussi coudée, avant-bras.

3. M. A. B. est l'auteur d'une édition du *Vîracarita* avec commentaire sanscrit et glossaire sanscrit-anglais, que nous ne connaissons pas, mais qui a été accueillie très favorablement par des juges compétents.

s en cache pas. En termes souvent émus, il nous fait admirer chez son héros l'étendue de son savoir, la souplesse de son style, son pouvoir sans égal sur toutes les ressources de la langue, la grandeur, la richesse, le feu de son imagination, la force de son éloquence, la puissance de son pathétique et la concision parfois hautaine de sa pensée. L'appréciation est enthousiaste, mais d'un enthousiasme qui n'exclut pas le discernement. Il n'échappe pas à M. A. B. combien Bhavabhûti manque parfois de mesure, ni, à en juger par l'insistance avec laquelle il revendique [444[pour son poète l'originalité, que la force chez lui réside plus dans l'exécution que dans la conception. Parfois cependant il se laisse entraîner à de légères contradictions. Le reproche, par exemple, qu'il fait à Wilson (p. 2) d'avoir qualifié le style de Bhavabhûti de « highly elaborated », ne s'accorde pas bien avec ce qu'il en dit lui-même dans sa conclusion[1].

J'ai le regret d'avoir à faire plus de réserves pour l'autre partie, la plus neuve, de la brochure, dans laquelle M. A. B. examine la date de son poète. Tout en lui rendant sincèrement hommage pour les nombreux et très utiles renseignements qu'il a réunis dans ces quelques pages, je ne puis accepter comme démontrée sa conclusion que Bhavabhûti a dû vivre au plus tard au ve siècle. On ne sera plus tenté aujourd'hui, comme on l'eût été peut-être il y a

1. Si j'entends bien Wilson, il reproche au style de Bhavabhûti d'être artificiel et, partant, souvent obscur. Ces défauts ne supposent pas nécessairement une construction embarrassée. Une phrase de la structure la plus simple, un sujet et un attribut unis par la copule, peut devenir un casse-tête, si chacun des deux termes est figuré par un long composé. M. A. B. accorde du reste l'obscurité ; mais il la met au compte d'une surabondance de pensées, de la profondeur de son poète. Il nous arrive, en lisant Shakespeare ou Pascal, à certains passages, de déposer le livre et de sonder longuement jusqu'au fond de leur pensée. Y a-t-il chez Bhavabhûti beaucoup de passages semblables ? Lui aussi nous arrête, il est vrai, et nous déposons le livre ; mais ce n'est pas pour savourer la jouissance la plus délicieuse que puisse procurer le génie ; trop souvent c'est pour nous livrer à la besogne fatigante de maîtriser et de classer une surabondance, non de pensées, mais d'images et de rapports accessoires. Une traduction de Bhavabhûti où rien ne serait jeté par dessus bord, serait d'une lecture pénible dans n'importe quelle langue d'Europe. Sa peinture, d'un fini si précieux et si riche, manque essentiellement de perspective, trop d'objets s'y présentant avec le même relief. Aussi, malgré l'éclat et la puissance incomparables de sa diction, manque-t-il de cette « grâce harmonieuse » que M. A. B. reconnaît si bien à Kâlidâsa et qui, chez l'auteur de Çakuntalâ, rappelle, en effet, le charme suprême du génie hellénique. J'ai cru devoir insister, parce que, en pareille matière, avec la critique hindoue, à laquelle je reconnais du reste volontiers son droit de différer largement de la nôtre, on court parfois risque, tout en se servant des mêmes mots, de ne pas parler la même langue.

vingt ou trente ans[1], d'opposer à ce résultat des objections tirées du style très orné de Bhavabhûti. Bâṇa, qui est du VIIe siècle, et Subandhu, antérieur à Bâṇa, sont plus ornés que lui, et, par les inscriptions, nous savons de reste que le raffinement poussé jusqu'au phœbus le plus outré, est vieux dans l'Inde. Mais nous avons pour l'époque du poète un témoignage précis dans la *Râjataraṅgiṇî* (IV, 114, le vers est estropié dans la traduction de Troyer), qui le place au VIIIe siècle, à la cour du roi de Canoje Yaçovarman, et ce témoignage, qui n'est rien moins que péremptoire, je le reconnais volontiers, est de telle nature pourtant, que nous devons nous y tenir jusqu'à preuve du contraire. Or, cette preuve, M. A. B. ne me paraît pas l'avoir fournie. Son argumentation, en ce qu'elle a de direct, se réduit à ceci : Le *Bâlarâmâyaṇa* [445] atteste que, de son temps, la gloire de Bhavabhûti avait pénétré jusque dans l'extrême Sud[2]. Or le *Bâlarâmâyaṇa* est du VIIe siècle, son auteur ayant été contemporain de Çaṃkara (ce qui, pour le dire en passant, le placerait plutôt au IXe siècle, la tradition la plus accréditée faisant naître Çaṃkara en 788 ap. J.-C.) au dire de Mâdhava dans son *Çaṃkaradigjaya ;* par conséquent, Bhavabhûti a dû vivre au Ve siècle. Eh bien, franchement, même en admettant la justesse de ce petit calcul, il faudrait un témoignage moins suspect que celui de ce *Digjaya*, dont l'authenticité a été contestée par tous ceux qui l'ont vu, par Aufrecht et Burnell aussi bien que par Hall, pour infirmer du coup celui de la *Râjataraṅgiṇî*. L'autorité de Kalhaṇa est grande précisément pour ces détails d'histoire littéraire, dont on était fort bien informé parmi les pandits du Kashmîr, et au sujet desquels son exactitude a été très rarement jusqu'ici trouvée en défaut. Pour le vers en question, elle a même été confirmée encore récemment à propos d'un autre nom, celui même sur lequel M. A. B. s'appuie pour la mettre hors de cause. Il se trouve, en effet, que le nom de Vâkpatirâja, qu'on lit au même vers, et où M. A. B. prétend voir un surnom d'un Bhavabhûti courtisan de

1. Déjà en 1857, M. F. E. Hall admettait comme possible la supposition que Subandhu se serait inspiré de Bhavabhûti, *Vâsavad.* Préf., p. 37. Une assertion semblable de Wilson n'a rien à faire ici.

2. Le *Bâlarâmâyaṇa* paraît, au contraire, avoir été composé dans le Nord, à la cour de Canoje. Le distique cité par M. A. B. et qui figure aussi dans le prologue du *Bâlabhârata* du même auteur, pourrait fort bien être une addition postérieure. Au lieu de *Bhartṛimedutâm*, lire *Bhartṛimeṇṭhatâm*. Il n'est pas sûr du tout que Bhartṛimeṇṭha, dont le nom paraît être inconnu à M. A. B., soit le même que l'auteur du *Bhaṭṭikâvya*.

Yaçovarman (lequel eût été ainsi un personnage différent du nôtre[1]), a été réellement porté par un poète de la cour de ce prince, qui a chanté les exploits de son patron dans un poème prâcrit intitulé Gaûḍavaha. Cet argument si fragile, M. A. B. a cherché, il est vrai, à l'étayer d'un vaste appareil de considérations indirectes, où il a fait entrer infiniment de remarques intéressantes et utiles à retenir, mais d'où ne résulte pas davantage la preuve du fait en question. Sa démonstration comme quoi Bhavabhûtî aurait précédé Amarasiṃha (p. 25) est absolument illusoire. Si le poète mentionne qu'on tue des génisses (car c'est là le sens de *vatsatarî*) pour honorer un hôte (p. 41), c'est simplement qu'il était assez érudit pour prêter aux anciens temps d'anciens usages. La génisse figure souvent parmi les animaux employés comme victimes, et, précisément pour l'*argha*, le rituel prescrit l'immolation d'une vache, qu'aucune restriction n'empêchait d'être une génisse. Ailleurs Bhavabhûti déclare que Vasishṭha a eu le premier la révélation du dharma, que Manu et les autres législateurs [446] n'ont reçu que par tradition. Ce fragment de chronologie d'avant la création du monde suffit à M. A. B. pour prêter au poète l'opinion critique que la Vasishṭhasmṛiti est plus ancienne que le Code de Manu, et pour le faire vivre à une époque où cette opinion aurait été encore courante.

Reste l'examen consacré par M. A. B. aux autres drames qui ont pour sujet l'histoire de Râma. C'est la partie la plus instructive de sa brochure et que personne ne lira sans fruit. Les rapprochements qu'il fait entre ces pièces relèvent précisément de cette critique pour laquelle nous devons reconnaître aux indigènes des grâces spéciales. Qui, si ce n'est eux, aurait un sentiment assez fin des nuances de la langue et du style pour dépister les imitations et pour prononcer, dans un cas donné, de quel côté est l'original, de quel côté la copie? Nous nous en remettons donc de confiance au tact de M. A. B., quand il déclare que les auteurs de toutes ces pièces se sont largement inspirés de Bhavabhûti, et qu'il retrouve un reflet de sa manière jusque dans des œuvres dont

1. Et cela même serait encore une conclusion un peu risquée. Rien de plus mobile que ces surnoms et de plus difficile que de les distinguer de simples épithètes. Bhavabhûti se décerne à lui-même le titre de Vaçyavâk, qui est synonyme de Vâkpati, et M. A. B. remarque lui-même (p. 15) que les surnoms et même les noms sont quelquefois remplacés par des équivalents. Çrîkaṇṭha, le surnom authentique de Bhavabhûti, a aussi, contrairement à l'opinion de M. A. B. (p. 29), été porté par d'autres personnages.

il ne reste que quelques vers isolés. Seulement, comme pour aucune d'elles il ne produit de titres antérieurs au xe siècle (car on vient de voir que sa date du viie pour le *Bâlarâmâyaṇa* est fort compromise), l'argument ne saurait valoir pour déloger Bhavabhûti du viie. Il n'arrive à lui donner quelque apparence d'une portée semblable qu'en le forçant. Il admet, en effet, que Bhavabhûti a inspiré non seulement les pièces concernant Râma qui nous sont connues directement ou indirectement, mais encore toutes celles qui ont pu exister et dont nous n'avons aucune connaissance, ou, pour me servir de ses propres termes, que ce poète est l'inventeur et le père du drame ramaïque. C'est un point sur lequel nous ne nous disputerons pas, car nous n'en savons rien, ni l'un ni l'autre. En résumé, de cette discussion chronologique, ce qui reste pour nous, c'est avant tout un résultat négatif, un avis que, pour la date de Bhavabhûti, comme pour bien d'autres points du passé de l'Inde, nous n'avons encore qu'une solution provisoire. Pour quelques observations de détail, voir en note[1].

1. Le *Mahânâṭaka* est, d'après M. A. B. (p. 5), le plus récent des drames ramaïques ; il est inconnu à tous les anciens traités sur l'art dramatiqne, y compris le *Sâhityadarpaṇa* ; ou plutôt les mentions qu'on en trouve dans ces traités sont abusives et interpolées, les vers, dans ces cas, devant être restitués aux pièces d'où l'auteur du Mahânâṭaka les a pris. Car cet auteur, Madhusûdana Miçra, qui prétend avoir remanié une pièce plus ancienne, aurait mieux fait d'avouer qu'il a effrontément pillé tous les autres drames ramaïques. Tout cela est appuyé de nombreux exemples, et peut être fort juste, mais serait bien autrement probant, si M. A. B. avait bien voulu nous dire son avis sur une autre recension, toute différente, de la même pièce, par Mohanadâsa, recension qui existe, qui est plus ancienne que celle de Madhusûdana, qui contient cinq actes de plus et cent soixante-douze distiques de moins, dont Mohanadâsa ne se prétend pas non plus l'auteur, qu'il a accompagnée d'un commentaire rédigé d'après d'autres plus anciens, qui a été analysée par Wilson, et dont il ne dit pas un mot. C'est, en général, le défaut de M. A. B. de passer ainsi à côté des questions d'authenticité et de différence de rédaction. Dans sa première brochure, il s'est occupé assez longuement du *Meghadûta* sans même mentionner le doute qui, depuis Colebrooke, plane sur l'auteur véritable de ce petit chef-d'œuvre, et cependant cela n'eût pas été indifférent pour l'exacte position du problème géographique qu'il discute. De même on cherche en vain une seule allusion aux diverses Çakuntalâs qui nous sont parvenues. — P. 9. Jayadeva, l'auteur du *Prasanna Râghava*, était un Kauṇḍinya : ce mot est ici, comme partout, un nom de gotra et ne signifie pas « natif de Kuṇḍina ». — P. 12. Abhinavagupta, dont l'entourage littéraire est maintenant bien connu, et qui écrivait tout au commencement du xie siècle, ne peut avoir été le maître de Mammaṭa, qui lui est postérieur de plus de cent ans. Les chiffres paraissent décidément ne pas porter bonheur à M. A. Borooah. P. 13, nous voyons que le *Sâhityadarpaṇa* a été composé après le *Naishadhîya* qu'il mentionne et avant le *Gîtagovinda* qu'il ignore. Or, des propres données de M. A. B. il résulte que le *Gîtagovinda* a précédé le *Naishadhîya*, le roi Lakshmaṇasena, qui fut le patron de Jayadeva, étant du commencement et non de la *fin* du xiie siècle. Par

[447] Dans l'une et l'autre brochure, M. A. B. emploie la transcription négligée en usage dans la presse anglo-hindoue : les lettres particulières à l'alphabet sanscrit ne sont pas distinguées ou le sont arbitrairement. Ainsi, on trouvera dans la même ligne *Dasaratha* et *Koshala*. Il en est de même des longues : elles sont tantôt marquées, tantôt omises ; parfois il y en a où il n'en faudrait pas, exemple : *Hanumânnâtaka*. Outre cela, la correction laisse à désirer, et les deux errata sont loin d'être complets.

Paul Regnaud. **Le dix-septième chapitre du Bhâratîya-Nâṭya-Çâstra intitulé Vâg-abhinaya**, publié pour la première fois d'après un manuscrit de l'Asiatic Society de Londres. Paris, Ernest Leroux, 1880, 19 p. in-4°. (Extrait des Annales du Musée Guimet, tome I.)

— **La métrique de Bharata** ; texte sanscrit de deux chapitres du Nâṭya-Çâstra, publié pour la première fois et suivi d'une interprétation française. Paris, Ernest Leroux, 1880, 70 pages in-4°. (Extrait des Annales du Musée Guimet, tome II.)

(*Revue critique*, 18 avril 1881.)

[301] La tradition poétique de l'Inde connaît un Bharata Muni, inventeur de l'art dramatique et patron des comédiens [1], qui préside dans le ciel d'Indra aux représentations des Apsaras, office dans lequel il paraît avoir succédé à la figure plus ancienne du Gandharva Tumburu, et dont il a consigné la doctrine dans le *Gandharva-Veda* ou *Alaṃkâraçâstra*, l'art poétique dans le sens le

suite, l'exacte détermination que M. A. B., pensait obtenir pour le *Sâhityadarpaṇa* tombe, ainsi que les conséquences qu'il en tire. Tout ce qui reste, c'est que ce traité est postérieur au Naishadhîya. Il serait intéressant de savoir sur quelles preuves ou quelle tradition s'appuyait Jaganmohanaçarman pour placer la date et le lieu de rédaction du *Sâhityadarpaṇa* au milieu du xve siècle, dans le Bengale oriental. Cf. *Zeitsch. d. D. Morgenl. Gesellsch.* XXVI, 737.

1. Bharata signifie comédien.

plus large, comprenant la rhétorique, la danse et la musique. Au même personnage, conçu comme une figure plus humaine, la littérature didactique attribue le *Nâṭyaçâstra* ou code de l'art dramatique, souvent cité dans les ouvrages postérieurs, et auquel ceux-ci se réfèrent en général comme à la plus ancienne autorité sur la matière. Enfin, sans compter des remaniements dus à divers auteurs, un traité portant ce même titre et directement attribué à Bharata, nous a été conservé dans quelques rares manuscrits. C'est de ce traité signalé d'abord par Wilson[1], depuis remis en lumière par M. F. E. Hall, qui en a publié quatre chapitres[2], et savamment étudié par M. W. Heymann[3], que M. P. Regnaud nous donne à son tour, dans les deux publications ci-dessus désignées, deux chapitres entiers, le XVIe et le XVIIe, et la seconde moitié du XVe.

Que faut-il penser de l'authenticité ou, pour parler plus exactement, [302] de l'antiquité de cette œuvre très probablement apocryphe ? M. P. R. n'a pas voulu examiner d'une façon spéciale ce côté de la question ; mais il penche pour l'affirmative : d'accord avec MM. Hall et Heymann, il croit l'œuvre ancienne. Et, en effet, en présence de la longue série de témoignages qui s'en trouvent épars dans la littérature, on ne saurait douter de la véracité de la tradition qui nous désigne ce traité, du moins d'une façon toute générale et quant à sa substance, comme la source la plus ancienne de cette branche de la littérature didactique des Hindous. Mais la question se présente toute autre, si, au lieu du contenu de l'ouvrage, on entend parler de sa rédaction actuelle. Alors les raisons de douter surgissent si nombreuses, que, à notre avis du moins, l'impression favorable que paraît avoir faite le traité sur ceux qui ont pu l'examiner en entier, ne suffit pas à les écarter. Même dans le cas où tout ce que les dramaturgistes et les commentateurs citent comme des aphorismes de Bharata se retrouverait dans notre texte, nous serions encore loin de compte avec M. Heymann, qui croit ce texte antérieur à notre ère. Ni la classification déjà avancée des dialectes prâcrits que montre le traité[4],

1. *Mackenzie Collection*, I, p. 116. Wilson le croyait perdu quand il publia son *Theatre of the Hindus*.

2. XVIII-XX et XXXIV, à la suite de son édition du *Daçarûpa* dans la Bibliotheca Indica.

3. Dans les *Nachrichten* de l'Académie de Gœttingue, avril 1874.

4. Bharata distingue par exemple le dialecte Çaurasenî (Çakuntalâ, ed. Bœhtlingk, p. 160), auquel Vararuci ne fait encore que toucher, et que Caṇḍa (récemment édité par M. Hoernle dans la *Bibliotheca Indica*) passe entièrement sous silence.

ni le fait qu'il est entièrement rédigé en vers ne semblent plaider en faveur d'une origine aussi reculée. En particulier dans les deux chapitres relatifs à la métrique, édités par M. P. R., l'emploi presque algébrique des saṃjñâs fait penser à un original rédigé dans la prose des Sûtras, et personne, croyons-nous, ne lira ces distiques d'une versification si lourde, si embarrassée, et, par-dessus le marché, si inutile (car la forme de chaque mètre étant donnée dans l'exemple, à quoi bon la donner une fois de plus dans le précepte ?), sans être tenté, *a priori*, d'y voir un remaniement. Il est plus difficile de dire, même d'une façon approximative, à quelle époque aurait été fait ce remaniement. Il ne saurait être tout à fait récent ; car presque tout ce qu'on trouve cité sous le nom de Bharata, se rapporte à un texte en vers. Mais ce n'est que quand toutes ces mentions du Nâṭyaçâstra auront été relevées et discutées, et, d'autre part, que les nombreux exemples employés dans le traité auront été ramenés à leurs sources [1], qu'on pourra [303] se prononcer d'une façon plus précise. En attendant, voici une indication que j'emprunte au texte même de M. P. R. et qui, si mon explication est juste, se concilie mal avec la date reculée que M. Heymann et, après lui, M. P. R. assignent à la rédaction actuelle du traité. Aux vers 26 et 27 du chapitre xv, où Bharata enseigne le nombre de combinaisons métriques dont sont susceptibles la *saṃkṛiti* et l'*abhikṛiti*, il se sert, pour exprimer les deux nombres 16777216 et 33554432, d'une façon de parler peu usitée, mais dont il y a pourtant des exemples, et dont M. P. R. a fort bien saisi le sens général, tout en l'interprétant d'une façon qui, selon moi, n'est pas tout à fait exacte. Les unités les plus hautes du premier nombre sont ainsi exprimées : une koṭi (10 millions), plus une soixantaine, plus sept et encore sept; celles du second, par trois koṭis, plus trente-cinq. M. P. R. pense qu'avec ces noms de nombres laissés ainsi sans déterminatifs, il faut sous-entendre

1. Les chapitres publiés par M. P. R. sont particulièrement riches en exemples, que l'éditeur n'a pas cherché ou, du moins, n'a pas réussi à identifier. Cela ne tire pas à conséquence pour la plupart de ceux du xvie chapitre, qui, très probablement, ont été fabriqués exprès pour le traité. Mais on doit le regretter pour quelques-uns du moins de ceux du xviie. Il y a là des çlokas qui semblent pris d'une poésie narrative, tout à fait dans le ton de l'ancienne épopée. Ceux-ci exceptés, le reste n'est certainement pas de nature à inspirer une bien grande confiance dans l'antiquité du Nâṭyaçâstra. Le fait, d'ailleurs, que, dans un traité à prétentions aussi spéciales, aucune de ces citations ne soit empruntée à la poésie dramatique, ne doit pas trop surprendre. Ce n'est qu'un exemple de plus entre mille que, si les Hindous ont la manie des systèmes, ils ne sont d'ordinaire systématiques qu'à la surface.

chaque fois un nom d'unités d'un ordre inférieur, c'est-à-dire suppléer dans le premier cas : une koṭi ; plus une soixantaine (de lakshas ou centaines de mille), plus sept (lakshas) et encore sept (ayutas ou dizaines de mille), et, dans le second cas : trois koṭis, plus trente-cinq (lakshas). Cela est possible à la rigueur, mais n'est guère probable. Je crois, au contraire, qu'il faut prendre ces numéraux comme désignant simplement des chiffres, des *aṃkas*, et traduire : une koṭi, plus (le chiffre de) une soixantaine, plus (le chiffre) sept, et encore (le chiffre) sept ; et de même, dans le vers suivant : trois koṭis, plus (le chiffre) trente-cinq ; en d'autres termes, que l'énoncé de Bharata implique l'usage courant de la numération décimale écrite. Maintenant, il est vrai que l'origine, dans l'Inde, de la valeur de position des chiffres n'est pas encore déterminée et ne le sera peut-être jamais. Les mathématiciens du ve et du vi^e^ siècle, Âryabhaṭa, Varâha-Mihira, les auteurs du Sûrya-Siddhânta la connaissaient[1] et la manière dont ils s'en servent, fait croire qu'elle était connue avant eux. Mais toujours est-il que, dans l'usage ordinaire, prévalaient d'autres notations, et que, dans les inscriptions, celle-ci n'apparaît guère que dans le courant du viie siècle. Le fait de l'avoir trouvée dans un document antérieur à notre ère, ne serait rien de moins qu'une découverte de première importance pour l'histoire des mathématiques, et je suis vraiment désolé de ne pas avoir meilleure opinion de l'antiquité de cette œuvre du muni Bharata.

Quelque fondés du reste que soient ces doutes que soulève l'âge du [304] Nâtyaçâstra, comme ils portent plutôt sur la forme que sur le fond, ils ne diminuent pas en réalité, autant qu'on pourrait le croire, l'importance que peut avoir pour nous ce traité. Nous ne nous attendons pas précisément à y trouver « un livre « d'un intérêt aussi vif et aussi multiple que le serait un ouvrage « sur les conditions scéniques et poétiques des pièces grecques, « émané d'un contemporain d'Euripide ou d'un Alexandrin du « temps d'Aristarque », car nous sommes habitués à ne pas espérer beaucoup de l'esthétique hindoue ; mais nous y chercherons le résumé d'une vieille doctrine et la solution d'un intéressant pro-

1. J'ai établi ce point, ainsi que la véritable portée du système particulier de numération employé par Âryabhaṭa, dans la *Revue critique* du 28 août 1875, p. 132. M. L. Rodet qui vient de reprendre la question dans un savant Mémoire (*Journal Asiatique*, octobre-décembre 1880), paraît ne pas avoir eu connaissance de mon article.

blème d'histoire littéraire. Cela suffit à justifier à nos yeux la conclusion de M. P. R., « que de tous les manuscrits sanscrits de « l'époque classique (?) qui restent à publier, il n'en est guère « d'aussi importants que le *Bhâratîya-Nâṭya-Çâstra.* »

Malheureusement, il ne suffit pas qu'une publication soit désirable; il faut encore qu'elle soit possible. De quels matériaux dispose-t-on actuellement pour une édition de Bharata ? D'un seul manuscrit [1], puisque M. Hall ne paraît pas disposé à communiquer les siens, et que l'enquête poursuivie si vigoureusement depuis quelques années par le gouvernement indien, n'en a pas, jusqu'ici, fait découvrir d'autres dont on puisse se procurer des copies [2]. Or il suffit de parcourir la publication de M. P. R., pour savoir à quoi s'en tenir sur l'état de cet unique manuscrit. M. P. R. en a certainement tiré tout le parti possible. Ses notes, qui témoignent d'un travail énorme, montrent que pas un vers n'a pu passer sans une ou plusieurs corrections. En plus d'un endroit le texte a dû être reconstruit *a priori*, parce que l'éditeur savait d'avance ce qu'il devait signifier. Pour certaines parties, les préceptes et les exemples se contrôlaient jusqu'à un certain point réciproquement : pour d'autres, M. P. R. a pu s'aider du *Sâhitya-darpaṇa* et des travaux de Colebrooke et de Weber sur la métrique des Hindous. Et, malgré tout ce travail, malgré ces secours fortuits et indirects, plusieurs portions de son texte, en particulier bien des exemples, ont dû rester dans un état désespéré [3]. Je me demande ce qui serait advenu, si ces moyens de contrôle lui avaient fait défaut, et ce que pourrait bien être par conséquent une édition du Nâṭyaçâstra entier entreprise dans ces conditions ? M. P. R. pense « que mieux vaudrait encore un Bharata avec quel- « ques passages désespérés, que l'attente indéfinie d'une édition « dont l'absence est si regrettable », et, en un sens, il a certainement raison. Seulement, à celui qui voudra bien se dévouer [305] à cette tâche, il faudra une très forte dose d'abnégation. Car, encore une fois, c'est aux matériaux de M. P. R. que je fais ici le procès, nullement à la mise en œuvre, qui est en général très

1. Et encore sans commentaire!

2. Il n'est pas certain que les nos 6018, 6019 et 8133 des listes recueillies par M. G. Oppert pour la présidence de Madras se rapportent à notre ouvrage.

3. Pour la fin du xve chapitre et celle du xvie, M. P. R. s'est vu réduit à paraphraser plutôt le commentaire sur les Piṅgala-Sûtras édité et discuté par M. Weber, que son propre texte. Dans ce cas il eût mieux fait peut-être de se contenter d'un simple renvoi.

méritoire et, sous bien des rapports, excellente. Il est peu probable qu'un autre eût fait mieux que lui, et c'est précisément la patience et l'habileté qu'il a déployées dans ce travail difficile et ingrat qui démontrent le mieux que le manuscrit qu'il a eu à sa disposition est de ceux qu'on consulte, qu'on analyse, dont on publie tout au plus, comme il vient de le faire, des extraits, mais qui, à eux seuls, sont impropres à servir de base à une édition complète.

Des trois chapitres publiés par M. P. R., le dernier par rang d'ordre, mais le premier en date, le XVIIe, traite successivement des expressions indirectes ou figures de mots (*lakshaṇas*, au nombre de 36), de la comparaison (*upamâ*, de 5 sortes), de la métaphore (*rûpaka*), de l'assimilation (*dîpaka*), de l'assonance (*yamaka*, de 10 sortes), des défauts et des qualités de l'expression poétique (*doshâḥ* et *guṇâḥ*, 10 de chaque sorte), enfin de la manière de conformer l'expression au *rasa*, au sentiment qu'elle doit rendre ou à certaines occasions dans lesquelles elle est employée.

Les deux autres chapitres traitent de la métrique. Dans le XVe sont décrits les mètres types, la *gâyatrî*, l'*ushṇih*, l'*anushṭubh* etc., avec le nombre des variétés possibles de chacun de ces types (prastâra), la règle des divers calculs à opérer pour trouver ce nombre, pour déterminer la forme de la variété, étant donné le rang qu'elle occupe dans la série (*nashṭavṛitta*), ou pour déterminer ce rang, étant donnée la forme (*uddishṭavṛitta*). Dans le XVIe chapitre sont ensuite décrites celles de ces variétés qui sont en usage dans la poésie dramatique, d'abord celles qui ont les quatre padas semblables (*samavṛitta*), ensuite celles dont les quatre padas sont différents (*vishamavṛitta*), enfin, celles où les padas ne sont semblables que deux à deux, les pairs d'un côté, les impairs de l'autre (*ardhasama*). Le chapitre se termine par une courte notice sur les mètres *âryâs*, qui se mesurent, non par le nombre des syllabes, mais par la durée prosodique évaluée en *mâtrâs* ou syllabes brèves. A cette courte analyse, j'ajouterai que l'impression que m'a laissée la lecture de ces chapitres, n'est pas celle d'une théorie rudimentaire, si l'on veut, mais indépendante et envisageant d'un point de vue propre un domaine particulier de la littérature, mais plutôt celle d'un abrégé composite empruntant ses éléments à d'autres disciplines, les écourtant de façon à leur enlever parfois toute valeur pratique, et ne les adaptant que pour

la forme aux exigences du genre dramatique. M. P. R. reconnaît lui-même que, pour la métrique, Bharata dépend plus ou moins de Piṅgala. Je ne puis pas davantage reconnaître l'originalité de sa rhétorique, ni me persuader que son chapitre XVIIe soit le fruit d'une étude particulière, faite sur le drame et en vue du drame.

Le texte de chaque chapitre est suivi de notes, où M. P. R. donne le [306] relevé complet des leçons du manuscrit et discute, s'il y a lieu, les innombrables corrections qu'il a dû y faire. Je n'ai pas besoin de répéter que ces notes, où est mis à nu l'état lamentable de ce document, font le plus grand honneur à la conscience critique et à la perspicacité de l'éditeur. Les chapitres sur la métrique sont, en outre, accompagnés d'une traduction qui se réduit à une paraphrase ou même à une simple analyse, selon qu'il y eût eu témérité ou pédantisme à tenter ou à faire davantage.

Je termine par une série de corrections qui m'ont été suggérées à la lecture. J'en exclus celles qui se rapporteraient aux passages absolument corrompus, où vouloir corriger serait la plupart du temps s'escrimer contre les nuages. Telle qu'elle est, la liste n'étonnera que ceux qui ne se seront pas bien représenté à quelle sorte de texte M. P. R. a eu affaire.

Chap. XVII. — 16^a^ lire *ârthân*. — 24 n'est pas plus obscur que bien d'autres ; il faut voir des composés dans *anyathâbhavas* et dans *tathâdṛishṭa*, ce dernier étant pour *tathâ dṛshṭam iti*. — 38^a^ *prastâvanai'va* que l'erratum corrige en *prastâve naiva*, doit être lu *prastâvanai va*. — 44^b^, la répétition de *dṛshṭvâ* au 2e hémistiche est une conjecture inadmissible. Il faut partir au contraire de *mûrtimatîm iva* conservé en fin de vers et qualifiant le second terme de la comparaison. Ce second terme, qui manque dans le ms. et qui ne peut être que le nom d'une déesse ou d'une abstraction susceptible d'être personnifiée, devra être suppléé sous la forme d'un substantif féminin de deux syllabes à l'accusatif, auquel se rapportera *sâdhitâṃ* écrit, par conséquent, avec un anusvâra ; dans *kṛicchrân*, on verra donc un ablatif singulier dépendant de *sâdhitâṃ*, et, si on veut conserver l'*n* finale, le substantif à restituer devra commencer par une nasale. Je ne prétends pas deviner ce substantif, que ce soit çriyam, lakshmîm, siddhim, muktim ou un autre ; mais je soutiens que, si on veut ne pas perdre pied, c'ést dans ce sens qu'il faut restituer la leçon du ms. — 45, le ms. est irréprochable pour le 1er hémistiche : *sasvaje karkaçacchavim ;* au 2e hémistiche, il suffit de corriger *val-*

lir davadagdham, pour que le sens devienne parfaitement clair : « Elle embrassa cet homme dépourvu de toute qualité aimable, à la peau rude, comme dans les bois une liane enveloppe un arbre hérissé d'épines et ravagé par le feu. » — 47ᵃ, *âdya kṛtaṃ* du ms. est bon. Au 2ᵉ hémistiche, la leçon suggérée est plutôt *tavai' va syâd*. — 52, les *vâpyastriyaḥ* sont les lotus eux-mêmes, transformés par la métaphore en « dames du lac », en baigneuses. — 61ᵃ, lire *pâdasyânte*. — 66, *talais* et *anupuṅkhagaiḥ* sont assez clairs : l'un est la paume de la main avec laquelle on bat le tambour, et qui est appelée un ennemi, puisque, d'après le dernier pada, l'homme, dès qu'il a fait résonner le tambour de guerre, peut être considéré comme déjà couché sur le bûcher funèbre. L'autre désigne la flèche « qui va suivant sa penne ». La difficulté est au 3ᵉ pada, où, à cause de l'absence d'un mot, on ne sait que faire de [307] *saṃcitân citân*, dont le sandhi est défectueux. — 74ᵃ, lire *smaraṇam*. — 76, il n'y a pas à songer à une coupure *yam eva*, d'abord parce qu'elle ne donne pas de sens, et ensuite, à cause de l'exacte similitude que doivent présenter les quatre padas. Le jeu de l'homophonie ne dépasse pas les cinq premières syllabes. — 81ᵇ lire *avarṇyam varṇyate*, et l'hémistiche sera complet de sens et de mesure. — 83ᵇ lire *pâdena* avec le ms. — 100ᵇ, *hṛisvam* qui, en outre, détruirait le mètre en cette place, n'est rien. Je suppose que c'est une faute d'impression pour *hrasvam*. — Le même lapsus est à corriger 105ᵇ, 106ᵃ, 109ᵃ. — 102 J'avoue ne pas bien comprendre la note : elle semble supposer entre autres choses que *jagatyatijagatyâm* puisse être un dvandva. Il n'y a pas à hésiter un instant : il faut corriger *jagatyatijagatyor*. Le double *vâ* n'a rien d'embarrassant : « On emploiera soit la jagatî et l'atijagatî, soit la saṃkṛiti ». — 104ᵃ, lire *kîrtitaṃ*. 108ᵃ, *asûyite*. — 109ᵇ, *aksharâṇi*. — 112ᵇ, lire *kṛishṇâjinâvirurucarmadharair*, et le sens et le mètre seront complets. Au lieu de *avi*, toutefois le ms. suggère peut-être *aja*, et plutôt encore *ukshan*, si ce dernier n'impliquait pas une énormité à l'encontre des Çâstras.

Chap. xv. — 2ᵇ, dans la traduction, lire 1 et 3. — 5ᵃ, le ms. suggère *bhedo'nekavidhaḥ*. — 6ᵃ, le masculin est impossible ; il faut le neutre. — 12ᵇ, lire *catvâri*. — 13ᵃ, *çatâni*. — 15ᵃ, *ekatriṃçat*. — 19ᵃ, *vṛttâni*. — 33ᵃ, si les accusatifs ne proviennent pas d'une corruption, ils ne peuvent dépendre que du *jñeyaṃ* qui précède ou du *jñeyâç* qui suit, dans l'un ou l'autre desquels il

faudra reconnaître un précatif. — 39ᵃ, lire *giti vijñeyam*, *laghu liti smṛtaṃ*. — 44ᵇ, *saṃkṛtyabhikṛtî*. — 46ᵇ, lire *catustrikâ*; la correction *catus trikâḥ* est un barbarisme.

Chap. XVI. — 4, lire *upayântî*, *dayakari*. — 5ᵃ, *ekamâtraṃ*. — 7ᵇ, *ushṇig°*. — 26ᵃ, la restitution *°viḍambagatiḥ* s'offre d'elle-même, et, au 2ᵉ hémistiche, il me semble qu'on ne peut hésiter qu'entre *çrutvau'jasâ* et *çrutvâ ghaṭâ°*. De plus, si on retient *pratikoṭayate*, il faut adopter *koṭaka* pour le nom du mètre : si on adopte *toṭaka*, il faut lire *pratitoṭayate*. Il y a des raisons pour l'un et l'autre parti : pourtant *koṭakavṛttam* semble donner un meilleur sens 38ᵇ. — 29ᵃ, lire *saṃyuktâ*. En général M. P. R. a été trop indulgent pour les fantaisies de son manuscrit dans l'emploi des genres. Ce n'est pas à des documents comme celui-ci de nous donner des leçons de grammaire. — 31ᵇ, lire *ekâdaça*. — 36ᵃ, *yaḥ pralâpo* ou *ye pralâpâḥ*. — 38ᵇ, *kurushe* avec le ms. — 45ᵇ et 46ᵇ, *vaṃçastham itîha* et *vaṃçasthagatiḥ* qui seul fait un sens. Ainsi s'en va le nom de *vaṃçasthamati*, qui est une invention de l'éditeur. — 48ᵃ, lire *°veganirîkshaṇâ*. — 57ᵃ, lire *°aikâdaça*. — 58ᵃ, *ghanaiḥ pihitakare niçâkare*, avec le ms. « quand les rayons de la lune sont cachés par les nuages ». La correction ne donne pas de sens. — 59 et 60, la fin du 2ᵉ vers rend plus probable la leçon du ms. *praharshiṇî*. — 66, le 2ᵉ pada signifie évidemment « là où il voit que celui qui ne l'égale pas reçoit plus d'honneur que lui ». Il faut donc, conformément au [303] mètre, lire *sammânâd asadṛçam*, ou *sammâne na sadṛçam*. Au dernier pada, il faut lire *avanir iyam*. L'exemple méritait, plus que bien d'autres, d'être traduit, et il pouvait l'être ; car la lacune au 1ᵉʳ pada est insignifiante. — 67ᵃ lire, comme l'exigent le mètre et la grammaire, *catvâry*. — 79ᵃ, le ms. suggère plutôt *gântya-pratishṭhau*. — 88ᵃ, lire *tomarahatâḥ*. — 92ᵃ, *lûnâ°*. — 95ᵃ, les saṃjñâs sont à rétablir *jasau*, *jasâv api jasau*, comme les donne le ms., et je ne vois pas pourquoi il faudrait suppléer *ante*. Le peu qu'on entrevoit dans l'exemple fait supposer que, chez Bharata aussi, le nom du mètre est açvalalita. Il faut donc lire 95ᵇ *tad açvalalitaṃ*, et 96ᵇ *tvayâ' çvalalitaṃ*. — 97ᵇ, lire *saṃkṛitau*. — 98ᵃ, *svarûpâ* et *dhûmâñjanâbhâ°*. — 98ᵇ, *baddhakakshyâta-ḍiddyota°* ?, *visâriṇî*, *°adbhyo natâ*. — 101ᵃ, *trikau* n'est guère possible ; peut-être faut-il lire *atha lagam iti trikâ*. — 103ᵃ, lire *daṇḍakaṃ*. Le nom du mètre, que le texte ne donne pas, doit se lire dans la traduction avec la pénultième longue et la finale brève.

— 108, M. P. R. a eu raison de se dèfier de sa traduction du premier hémistiche : elle est plusieurs fois impossible. Il est vrai que, sans commentaire, il est difficile de trouver la bonne. Je ne vois qu'une alternative : ou bien *yugmaujavishamaiḥ padair* du 2e hémistiche désigne, comme l'entend M. P. Regnaud, un vers où les padas pairs différent des padas impairs, et alors le premier hémistiche signifie que les padas courts peuvent précéder ou suivre les padas longs. Dans ce cas, il faut lire *hrasvam âdyam atha dîrgham ;* les neutres se rapportant directement à *pâda* seront bien durs et *hrasva* et *dîrgha* devront, en outre, être privés de leur signification technique. Ou bien *yugmaujavishama* a ici le même sens que 121b, où il est synonyme de *sarvavishama*. Dans ce cas, il s'agit dans le 2e hémistiche de vers où tous les padas, pairs et impairs, sont différents, et qui n'en sont pas moins *ardhasama*, cas exceptionnel, qui se trouve spécifié dans le premier hémistiche : c'est quand la différence entre les deux sortes de padas ne porte que sur la quantité de la première syllabe. Avec cette explication, il n'est pas nécessaire de toucher au texte, les neutres sont moins choquants et *hrasva* et *dîrgha* gardent leur sens technique. Dans le *vâ* qui termine le premier hémistiche, on verra alors un reste, un *témoin* d'un original en style sûtra. — 111a, lire *pâda ishyate*. Bharata ne range pas précisément la pathyâ parmi les vishamas proprement dits : après avoir indiqué les deux subdivisions des mètres dissemblables, il traite du groupe entier, comme opposé à celui des mètres semblables. — 112a, lire *lgau*. — 118b, le dernier pada est certainement corrompu. — 120a, lire *samplâvita°* ou *°pagama*. — 120b, *kâlavṛkshân*. — 121a, *vipulâyogâs*. — 124b, *darçanîyatamaṃ*. — 131a la traduction met le pluriel à tort ; le texte parle au singulier. — 146, gaṇa n'est pas un « groupe trisyllabique », mais une mesure équivalente à quatre brèves. — 148a, on attendrait *naidhano* et *ekamâtreṇa*. Je doute que *dvivikalpa* ait ici et au vers suivant le sens qu'y cherche le traducteur. Il signifie simplement que la huitième mesure (de chaque hémistiche) et la sixième [309] (du premier hémistiche) admettent chacune deux formes : - ou ∪ pour l'une, ∪ - ∪ ou ∪∪∪∪ pour l'autre. Tout le passage qui paraît consister en sûtras mal remaniés, est d'une rédaction pitoyable.

The Hammîra Mahâkâvya of Nayachandra Sûri. Edited by Nilkanth Janardan Kirtane. Bombay, Education Society's Press, Byculla, 1879, 47-136 p. in-8°.

(*Revue critique*, 6 juin 1881.)

[441] Le Hammîra-Mahâkâvya appartient à cette classe intéressante de poèmes historiques sur laquelle de récentes découvertes ont appelé l'attention. De ces compositions, qu'on sait maintenant avoir existé en grand nombre, et dont plusieurs ont été retrouvées dans ces dernières années, une seule jusqu'ici était connue directement, par une édition complète et soignée, l'histoire du roi Câlukya Vikramâditya Tribhuvanamalla (1076-1127), admirablement publiée par M. Bühler[1]; et, si nous possédons aujourd'hui une deuxième œuvre de ce genre, c'est bien encore un peu à M. Bühler que nous en sommes redevables; car c'est évidemment son beau travail que M. Nîlkanth Janârdan Kîrtane a pris pour modèle en éditant le Hammîra-Kâvya.

Le sujet du poème, qui paraît avoir été un thème favori des chants héroïques du Râjasthân et qui, outre des ballades populaires, a inspiré plusieurs autres compositions de longue haleine[2], est une de ces catastrophes si fréquentes dans les annales des principautés râjpoutes. Hammîra, le dernier des Cohâns de Rathambhor[3], assiégé dans son repaire par le sultan pathân de Delhi, Alâu'd-dîn, et sommé de lui livrer une de ses filles et quelques officiers rebelles, aima mieux périr avec toute sa race, plutôt que de laisser porter atteinte aux deux biens suprêmes d'un chef râjpoute, [442] la pureté du sang et l'inviolabilité de ses hôtes. Il procéda à la cérémonie du *sak*, c'est-à-dire qu'après avoir délié ses sujets de leur devoir de fidélité et détruit tous ses trésors, il fit

1. The Vikramâṅkadevacharita, composed by Bilhaṇa. Edited with an Introduction by G. Bühler, 1875. — En fait de poèmes appartenant à cette classe, le *Prithirâjrâsau* de Cand est en cours de publication dans la Bibliotheca Indica. Quant au *Harshacarita* de Bâṇa, il est connu surtout par les analyses qu'en a données M. F. E. Hall, particulièrement dans sa Préface à la Vâsavadattâ. L'édition publiée à Calcutta par Jîbânanda Vidyâsâgara est mutilée, et ne mérite aucune confiance.

2. Cf. par exemple le *Hamîr Râsâ* hindî traduit dans le *Journal de la Société asiatique du Bengale*, XLVIII, p. 186.

3. Une des citadelles les plus fortes du haut Râjasthân, sur un rocher dominant un petit affluent de droite du Banâs, par 25° 50′ N., et 76° 15′ E. de Greenwich. La forme sanscrite est Raṇastambhapura.

monter sur le bûcher les femmes et les enfants de son harem ; puis, dans une sortie désespérée, à la tête de ses fidèles, il chargea l'ennemi tête baissée et se fit tuer les armes à la main (juillet 1301)[1]. La branche des Cohâns ou Câhumânas[2] qui s'éteignit avec lui, occupait Rathambhor depuis un siècle environ. Elle descendait de Govindarâja, un petit-fils de Pṛithvîrâja de Delhi, le héros du poème de Cand et le dernier grand souverain râjpoute de l'Hindoustan († 1193), et, par lui, elle se rattachait aux dynasties qui, pendant plusieurs siècles, régnèrent à Pushkara, à Ajmîr, à Çâkambarî, sur les contrées qui s'étendent au nord et à l'est du mont Abû, où les traditions placent l'origne des Cohâns et qui furent certainement le berceau de leur puissance. Le poème retrace toute cette généalogie et comprend ainsi non seulement le passé d'une des races royales les plus glorieuses de l'Inde, celle à qui entre toutes l'opinion a décerné la palme de la bravoure, mais plusieurs événements qui furent décisifs dans l'histoire de la Péninsule, tels que la conquête de Delhi et d'Ajmîr par les Musulmans.

L'auteur, Nayacandra Sûri, était un jaina, comme l'indiquent, outre son nom, les stances de bénédiction du début[3]. Selon une habitude à peu près constante, il a donné lui-même, à la fin de son œuvre, des détails sur sa personne et sur sa parenté. Il appartenait à une famille de lettrés. Il était fils de Prasannacandra Prabhu[4], petit-fils de Jayasiṃha Sûri et élève en poésie de son grand-père, lequel, outre d'autres ouvrages, avait également composé un poème historique en l'honneur d'un roi Kumâra. Lui-même a vécu à la cour d'un certain prince Tomâra du nom de Vîrama, qui n'est pas autrement connu, mais qui appartenait probablement à la branche des Tomâras qu'on trouve établie, du XVe au XVIIe siècle, dans la vallée du Çoṇa[5]. Ces renseignements ne nous apprennent

1. Une catastrophe toute semblable marqua, trois ans plus tard, dans les mêmes parages, la fin du siège de Citor. Un siècle auparavant, la ligne des Cohâns d'Ajmîr aurait fini de même, au témoignage de Nayacandra.

2. Ce nom, qu'on trouve sous bien des formes, Câhubâṇa, Câhuvâṇa, Câhuvâma, Câuâna, est écrit Câhamâna dans le poème.

3. Ces strophes à double sens et qui s'adressent à volonté aux divinités hindoues et au patron du jainisme, sont évidemment un témoignage de la tolérance, à tout le moins littéraire, de l'époque. Il y a là tout le contraire d'un déguisement prudent de la pensée. Cf. IX, 34.

4. Ce nom n'est pas donné sous sa vraie forme dans le poëme, mais il peut être rétabli sûrement d'après le synonyme Prasannaçaçabhṛit de XIV, 25.

5. Parmi ces princes, il y a un Vîrasiṃha, que Lassen (*Indische Alterth.*, III, 938) recule trop haut, et dont l'époque répondrait assez bien à celle de ce Vîrama.

rien de précis sur l'époque à laquelle il a vécu, ni sur la date de son œuvre. Heureusement, le manuscrit qui nous a conservé le Hammîra-Kâvya est daté, et, comme il a été écrit par un condisciple du poète, la date [443] vaut également pour celui-ci. Le manuscrit est de 1486 [1], et le Hammîra-Kâvya, qui ne peut être antérieur que d'un petit nombre d'années, a dû être composé au commencement du dernier quart du xve siècle. Nayacandra Sûri n'est donc pas contemporain des faits qu'il raconte, comme l'ont été Bâṇa et Bilhaṇa. Son œuvre, par conséquent, ne saurait avoir la même autorité, ni présenter la même abondance de renseignements épisodiques que celles de ses devanciers, celle de Bâṇa surtout qui, selon l'expression de M. Bühler, est devenue par là « a regular landmark for the historian of sanskrit literature [2] ». Par contre, il a l'avantage d'être plus désintéressé et de prêter moins qu'eux au soupçon de flatterie. Venant près de deux siècles après les événements, il n'a pu que les recueillir tels que la tradition les avait faits, et on peut affirmer que son œuvre vaut juste ce que valait cette tradition elle-même.

C'est que, en effet, les auteurs de cette sorte de poèmes, hors le cas de l'éloge intéressé, ne font guère usage de la fiction. Ils se bornent à appliquer à des faits réels les exigences d'un Mahâkâvya, et leurs œuvres, toute proportion gardée, sont historiques à peu près à la façon de *la Henriade*. Il leur faut un *vaṃça*, c'est-à-dire une série des ancêtres de leur héros, qui prête au *vîrarasa*, au sentiment héroïque. Celle-ci leur est fournie d'ordinaire par la tradition, par des *dôhas*, des couplets, par des ballades restées dans la bouche du peuple, par des listes généalogiques, parfois par des chroniques rimées. A défaut de documents, ils imaginent, et tel est le vague de parti pris qui caractérise leur style, que, sauf une suite plus ou moins exacte de noms, l'histoire, dans ce cas, n'y perd au bout du compte pas grand'chose. En second lieu, il leur faut un *digjaya*, une conquête du monde effectuée par leur héros. Nayacandra a le bon goût de réduire celle qu'il fait accomplir par Hammîra, à une courte marche triomphale à travers les contrées voisines du mont Abû. Non moins obligatoire est la description du mariage du yuvarâja, qui rappelle les *svayaṃvaras* de l'ancienne épopée, ou, à défaut, du moins un *ṛitusaṃhâra*, un tableau

1. Et non 1496, comme il est dit par erreur dans l'Introduction, p. 6. De même 1330 est à corriger en 1339, *ibidem*, p. 27.

2. *Vikramâṅkadevacarita*, Introduction, p. 5.

des diverses saisons et des amusements variés auxquels se livrent dans chacune d'elles le roi et les femmes de son harem, descriptions longues, minutieuses[1], qui permettent l'étalage de tous les lieux communs caractéristiques du *çṛiṅgârarasa*, du sentiment érotique. Enfin, le *karuṇarasa*, le sentiment pathétique doit avoir son tour dans quelques épisodes, tels que les adieux à la vie du père ou d'un proche ancêtre du héros, épisodes dont Nayacandra trouvait, en outre, une ample provision dans la terrible fin de son histoire. Les scènes, en particulier, où la jeune râṇî, Devalladevî, la fille de Hammîra, demande [444] à être livrée au musulman pour conjurer la perte de son père, et, n'ayant pu le sauver, consent volontiers à mourir, sont vraiment touchantes, et conserveraient de leur effet même dans une traduction. Ce sont là, indépendamment du style, qui doit être du dernier raffinement, les exigences du genre, et, pour y satisfaire, ces poètes se mettent fort à l'aise vis-à-vis de l'exacte fidélité du récit. Mais, pour tout le reste, ils n'inventent pas ; non par impuissance ni par respect de la vérité historique, mais parce que, à leur point de vue, cela n'en vaut vraiment pas la peine. Les faits, surtout dans leur exacte particularité, sont ce qui leur importe le moins. Leur imagination est tournée ailleurs ; elle est entièrement occupée à trouver l'expression. Ce qu'il leur faut, ce sont des généralités, quelles qu'elles soient, qui leur permettent de produire tout l'appareil du style poétique. S'agit-il d'un roi ? Ils seront satisfaits de pouvoir le comparer au soleil ou à la lune, à leur lever, à leur coucher, inondant l'espace de leurs rayons, ou disparaissant derrière les nuages. Sa fortune leur rappellera indifféremment Lakshmî, la plus belle et la plus fidèle des épouses, ou l'amour perfide et capricieux de la courtisane. Guerres, sièges, batailles, tout est traité à l'avenant. S'agit-il de philosopher ? Ils ont les maximes favorites de la poésie gnomique toutes prêtes sous la main. Plus une pensée ou une image est rebattue, plus ils l'affectionnent ; car plus grand est leur triomphe, s'ils parviennent à la rajeunir par une expression nouvelle, à y introduire un *dvyartha* ou un *yamaka*, un jeu de mots ou une assonance de plus et dont on ne s'était pas encore avisé avant eux. Au besoin, les seules exigences de la clarté leur défendraient de descendre à des choses trop particulières ; car leur style est si chargé, que, pour

1. Dans le Hammîra-Kâvya, elles remplissent trois chants sur les quatorze du poème. Elles en occupent six sur dix-huit dans le Vikramâṅkadevacarita, où la description seule du nombril de la jeune reine prend quinze distiques.

deviner ce qu'ils veulent dire, il est bon de le savoir un peu d'avance. Aussi leurs descriptions sont-elles d'autant plus vagues qu'elles sont plus minutieuses. Pour une bataille, par exemple, Nayacandra nous dépeindra d'abord avec force images les deux armées en marche. Il n'oubliera ni les tourbillons de poussière, ni le vacarme des tambours, ni les éléphants semblables à des montagnes mouvantes, ni la terre détrempée par le *mada* qui coule à flots de leurs tempes, pas même le bourdonnement des abeilles qui s'amassent par essaims autour de leur front. Puis, finalement, il nous dira qu'il en fut des Mlecchas en ce jour comme de pois chiches passés sous la meule. Quant à la bataille, à ce qui s'est passé entre l'attaque et la déroute, nous n'obtenons la plupart du temps pour nous l'imaginer qu'une longue suite d'épigrammes, de petits tableaux ingénieux, mais absolument indépendants les uns des autres, d'où ne se dégage aucune impression d'ensemble, où rien ne nous renseigne, ni sur l'armement, ni sur la manière de combattre, où pas un trait ne ferait soupçonner seulement qu'il y avait là en présence deux arts de la guerre profondément différents; d'un côté, une organisation et une tactique qui n'avaient guère changé depuis les temps de Porus et d'Alexandre; de l'autre, des armées presque toutes en cavalerie, à mouvements rapides, comme l'Inde n'en avait jamais vu. Et cela, non parce que l'auteur [443] l'ignorait; tout Hindou de son temps était payé pour le savoir; mais parce que c'étaient là des choses qui n'avaient pas passé dans le beau langage et étaient demeurées comme en dehors du cadre des locutions reçues. En plusieurs endroits (IV, 118; XI, 73, 100; XIII, 42), Nayacandra mentionne l'emploi des boulets à feu et de l'artillerie, ce qui est probablement un anachronisme[1]. Mais il le fait en termes si peu précis, qu'on ne sait pas au juste de quoi il veut parler[2]. Tout ce qu'on voit, c'est que ces engins étaient employés de préférence dans les sièges, et qu'ils faisaient plus de bruit que de

1. Bien que son autorité sur ce point vaille pour le moins celles qui ont été produites récemment de divers côtés, entre autres par M. G. Oppert, qui veut à toute force que les Hindous aient inventé la poudre dès la plus haute antiquité.

2. De même dans le Vikramâṅkadevacarita, c'est indirectement et tout à fait par hasard que nous apprenons qu'on faisait usage dans les sièges d'une sorte de feu grégeois emprunté aux Persans (*pârasikatailâgni*, IX, 20), bien que l'auteur relate bien des prises de villes, celle de la seule Kâñcî une demi-douzaine de fois pour le moins. En général, les descriptions de Bilhaṇa sont encore plus vagues que celles de Nayacandra : il n'y a rien chez lui d'aussi circonstancié que le siège de Rathambhor, par exemple.

mal. Quand il s'agit de porter à distance un coup bien ajusté, c'est toujours encore l'arc qui est l'arme préférée (XIII, 28-37). Il est évident que, pour de pareils récits, tous les faits sont bons indifféremment, et que la tentation d'altérer de parti pris ceux que leur fournissait la tradition ne devait guère troubler ces poètes. A vrai dire même, il n'y a pas chez eux de véritable récit, mais une succession de tableaux ou plutôt de mosaïques : car la peinture d'ensemble n'est pas de leur fait, chaque distique (et il y en a de fort longs dans ces mètres compliqués) étant un petit morceau achevé en lui-même et consacré à l'élaboration d'une image différente. Les seules parties vraiment narratives, quand les faits qui se pressent et s'enchaînent les obligent malgré eux à raconter, sont traitées avec une concision extrême. Ce sont de simples transitions, si écourtées, par exemple chez Nayacandra, que l'éditeur qui, dans son Introduction, a résumé en quelques pages le contenu du poème est régulièrement obligé, à ces endroits, de procéder par amplification et d'être plus long que l'auteur qu'il abrège.

On doit comprendre après cela dans quel sens ces poèmes peuvent être appelés historiques et, en particulier, quelles informations nous pouvons attendre du Hammîra-Kâvya. Pour les événements les plus récents, ceux qui sont postérieurs à la chute de l'Empire râjpoute de Delhi, nous avons affaire à des traditions déjà vieilles de deux à trois siècles lors de la rédaction du poème. Pour la période antérieure, le récit devient absolument légendaire, quand, selon la remarque fort juste de l'éditeur, Nayacandra ne l'a pas tiré simplement de son imagination. Enfin, le tout a été soumis à des procédés de style qui, pour nous, sont juste le contrepied de l'exposition historique. Et pourtant, malgré toutes ces conditions défavorables, le poème n'est pas sans valeur comme document. Même pour la période pour laquelle son autorité est le plus suspecte, il contient [446] des informations dont l'historien devra tenir compte, telles que les indications sur l'époque où Çakambarî et Ajmîr (Ajayameru) devinrent sièges de la dynastie. La légende de l'origine des Cohâns y diffère de celle qu'on trouve ailleurs [1]. Il nous apprend très probablement le nom jusqu'ici inconnu (Vigraharâja) de ce roi de Çâkambarî qui fut, en 997, un des vainqueurs de Mûlarâja le Solanki. Sur la mort de Pṛithvîrâja de Delhi,

1. Par une singulière analogie il en est de même pour l'origine des Câlukyas dans le *Vikramâṅkadevacarita*.

il a un récit qui s'écarte à la fois de celui du poème de Cand et des relations musulmanes, et que Nayacandra n'a certainement pas inventé, Enfin, il nous introduit dans l'existence toute faite d'orgueil, de préjugés, de passions, d'héroïque inconséquence de ces petites dynasties râjpoutes, et c'est là peut-être, en dépit des insuffisances déjà signalées du récit, ce qu'il nous apprend le mieux : l'absolue incapacité politique de cette race, qui devait la livrer comme une proie relativement facile à des adversaires qui, Musulmans ou Mahrattes, ne l'emportaient pas sur elle par le courage et lui étaient certainement inférieurs en finesse et en bravoure chevaleresque. Conformément à l'exemple donné par M. Bühler pour le Vikramâṅkadevacarita, M. N. J. K. a extrait, dans une Introduction fort bien faite, toute la substance de l'œuvre originale. Il y a joint la liste généalogique des Cohâns d'après Tod, liste qui diffère notablement de celle de Nayacandra et qui, pas plus que celle-ci, n'a d'autorité pour les temps anciens. Il a aussi éclairé le récit du poème à l'aide des relations musulmanes d'après l'ouvrage d'Elliot et Dowson. Peut-être regrettera-t-on qu'il n'ait pas utilisé davantage les résultats auxquels la critique est arrivée pour l'histoire des Cohâns, ni recueilli les données que fournissent à cet égard les inscriptions. Mais toutes les informations historiques qu'on peut tirer du poème même, sont reproduites ou du moins indiquées dans cette substantielle analyse[1]. Je ne m'y arrêterai donc pas davantage. Par contre, je dois quelques explications sur la langue même du Hammîra-Kâvya.

Celle-ci peut se caractériser en deux mots : c'est avant tout, la langue des grammairiens et des lexicographes, et il faut convenir que Nayacandra la possédait admirablement. Vyâkaraṇas, Dhâtupâṭhas et Koshas paraissent avoir été fouillés par lui à fond. On trouve là au grand complet toutes les formes qu'ils prescrivent ou permettent, toutes les anomalies ou exceptions qu'ils mentionnent, même celles, surtout celles dont la littérature classique proprement dite n'offre que peu ou point d'exemples : [447[des bénédictifs tels que *tanutât*, *astât*, *nayatât*, I, 3-7 ; des parfaits comme *bi-*

1. Outre les deux fausses dates déjà signalées, il n'y a que très peu de fautes à y relever : p. 5, le nom de l'auteur de la Paddhati est *Çârṅgadhara*, non *Çârungadhara* qui est une forme impossible. — P. 7, *Kṛishṇagaccha* (XIV, 22), dont l'éditeur paraît faire un nom d'homme, désigne la famille à laquelle appartenait le poète. — P. 13, le *patir dvijânâm* de I, 36, n'est pas le soleil, mais la lune. — P. 28, *Mahârâshṭra* (IX, 46), n'est pas un nom de ville. — P. 11, l. 10, il faut lire *varṇanam*. J'aurai à revenir plus loin sur la manière dont l'éditeur a reproduit les noms propres.

bharâm babhûve, *praticaskare* (passifs, I, 37 ; IV, 68), *vavâñcha* (ignoré dans le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg, I, 97 ; II, 40) ; des absolutifs tels que *darçaṃdarçam*, IV, 15, 119, *vâhaṃvâham*, XIV, 9 ; des conditionnels comme *akarishyat*, *âpayishyat*, II, 89 ; l'impératif faisant fonction du conditionnel se trouve, II, 71, *katham samâyâtu*. L'aoriste, dont l'usage était allé toujours en s'appauvrissant, se retrouve ici en pleine floraison, et ses formes sont redevenues aussi fréquentes et presque aussi variées que dans la plus ancienne langue, non seulement pour les conjugaisons dérivées, *adîdṛiçat*, I, 69 ; IV, 60 ; *prâpîpaṭhat*, II, 25 ; *apûpurat*, III, 33, 43 ; *acîkathat*, IV, 85 ; mais aussi pour le verbe simple, *atata*, I, 37, 87 ; *asûta* (actif et passif, I, 90-94, II, ; 74) ; *ajita*, II, 86. Le suffixe *tamâm*, ajouté au verbe fini pour lui donner plus de force, est très fréquent (III, 79-80 ; IV, 92, 99, 145 ; XIV, 10, 27. Dans ce dernier cas, *putratitamâm*, « il est vraiment fils », le verbe est lui-même un dénominatif d'une forme tout à fait singulière). Sous le rapport de la syntaxe, je note *asti* en épenthèse et faisant fonction d'adverbe, II, 46 ; *iti* supprimé, III, 8, ou se rapportant à ce qui suit, II, 46 ; III, 53 ; IV, 73 ; X, 1 ; XIV, 1. Rien de tout cela, il est vrai, n'est particulier à notre poème, et l'emploi de ces formes pour ainsi dire régénérées, quand elles ne sont pas obtenues simplement par analogie, est commun à toute cette poésie savante des basses époques. Mais on en trouvera difficilement ailleurs, dans un ouvrage purement littéraire, des exemples aussi nombreux et aussi frappants. Il en est de même du vocabulaire. Un assez grand nombre de racines que le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg ne connaît guère que par les Dhâtupâṭha, apparaissent ici avec leurs formes verbales : *cah* (I, 17, *câhamâna* « qui prend l'apparence de » ; l'allongement de la syllabe radicale paraît amené par le besoin de trouver une étymologie au nom propre *Câhamâna*) ; *niç*, I, 64 ; *lâ*, I, 77, 82 ; IV, 107 : *chuṭ*, I, 78 ; *khel*, I, 79 ; *kshiv*, III, 17 ; *raṅg*, III, 19 ; *stigh*, IV, 160, etc. Les dénominatifs, comme on devait s'y attendre, sont particulièrement nombreux ; mais, en général, ils sont simples, et il n'y a pas d'exemples de ces formations monstrueuses dans lesquelles un long composé, équivalant parfois à une phrase entière, est affublé d'une terminaison verbale. La dérivation a fourni un grand nombre de vocables nouveaux, non seulement des spécimens comme *mahîkshittamatâ*, II, 22, *abhyamitratvam*, III, 23, dont la multiplication est un abus du mécanisme de la langue, mais des termes d'une

structure plus simple, qui méritent une place dans nos lexiques et qui ne s'y trouvent pas, ou n'y sont pas appuyés d'exemples ; *aucitî*, I, 101 ; II, 32 ; *çâradîna*, II, 28 ; *bhûmant* (roi, II, 29, 77) ; *prasṛitvara*, II, 34 ; *vismâpaka*, II, 52 ; *dauḥsthya*, II, 66 ; *dhûmya* (épaisse fumée, II, 68) ; *rorava* (cri, pleurs, IV, 147) ; *kautaskuta* (provenant de n'importe où, II, 84 ; le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg y voit un nom propre) ; l'adverbe *nitamâm* (II, 84 ; III, 72 ; XIV, 4 ; cf. *nitarâm*) ; *strîtama* [448] (superlatif de *strî*, IV, 15) ; *adasîya* (III, 20 ; IX, 45 ; cf. *tadîya*) ; *yaka* (relatif, répondant à *saka*, XIV, 32). Tout aussi considérable est l'apport que fournirait la composition. Nayacandra s'est abstenu, en général, de ces combinaisons d'une longueur démesurée à côté desquelles les *sesquipedalia verba* d'Horace paraîtraient des miniatures. Mais il offre un regain de composés simples, dont beaucoup n'ont pas encore été recueillis : *tanûdarî* (jeune femme, I, 32 ; II, 61) ; *svastaṭinî*, *siddhâpagâ* (le Gange, I, 61 ; II, 87) ; *svasa* (pour *suvasa*, cf. *durvasa*, I, 67) ; *kukshimbhari*, *udarambhari* (I, 95 ; III, 19 ; au sens propre, le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg ne donne que le sens secondaire « homme qui ne pense qu'à se remplir le ventre ») ; *bâhuja* (= kshatriya, II, 19 ; III, 7) ; *pâṇimaha* (mariage, II, 30) ; *pâthoruh*, *apsuja* (lotus, II, 36, 72) ; *doshâkara* (la lune, II, 64) ; *cakrajîvika* (potier, IV, 8) ; *sumeshu* (l'Amour, IV, 7) ; *trimâsî* (espace de trois mois, IV, 123 ; XI, 99) ; *upacatvara* (*upaca tvara* « qui a hâte d'aller vers », IV, 130) ; *kaṇehatya* (à satiété, I, 47, 66 ; II, 59), etc., etc. Mais ce qui caractérise surtout cette phraséologie, c'est le nombre tout à fait exceptionnel de vocables et d'acceptions notés par les grammairiens et leur scholiastes, recueillis dans les lexiques indigènes, et qui ont passé de là dans le grand *Thesaurus* de Böhtlingk et Roth, mais pour lesquels ces savants n'ont pas retrouvé d'exemples dans la littérature. La coïncidence est ici si répétée, qu'on est amené à supposer qu'un certain nombre de Koshas ont été soumis par Nayacandra à un véritable dépouillement. Sous tous ces rapports, le Hammîra-Kâvya fournirait une riche moisson au Dictionnaire[1], et je ne pense pas exagérer en évaluant à une au moins

1. Cette moisson serait beaucoup plus riche que pour le Vikramâṅkadevacarita, par exemple, avec lequel le poème de Nayacandra offre, en ce point aussi, tant de rapports. La langue de Bilhaṇa ressemble, en effet, beaucoup à celle de son compatriote et contemporain Kalhaṇa, l'auteur de la Râjataraṅgiṇî, et le vocabulaire de ce dernier texte a été suffisamment exploité pour le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg.

par couple de vers le nombre des références utiles qu'on pourrait en tirer. Sans doute, les exemples ainsi recueillis n'auraient pas grande autorité par eux-mêmes : ils ne sont pas puisés immédiatement aux sources vives de la langue. Mais, outre que le sanscrit classique ne permet pas cette distinction de langue vivante à langue morte, il faut considérer que la diction de Nayacandra, sans être celle d'un puriste, est toujours correcte et choisie. Il n'y a point chez lui de néologismes décidément suspects, ni d'emprunts aux dialectes vulgaires[1], et le nombre des cas où les expressions rares qu'il emploie sont justifiées par d'autres sources savantes, est une garantie que, dans les cas très nombreux aussi où il se trouve seul, il ne s'est pas avancé sans autorités. D'ailleurs, ce ne sont pas seulement des références qu'il nous fournit, mais aussi parfois le moyen de déterminer une interprétation jusqu'ici douteuse. J'ai déjà [449] mentionné sous ce rapport *kautaskuta*, *kukshimbhari*, *udarambhari ;* en voici un autre exemple : Pâṇini (III, 2, 30 et 37) et Vopadeva (XXVI, 54), enseignent la formation d'un certain nombre de composés dont le deuxième membre est *dhaya* ou *dhama*, « l'action de sucer, de souffler » ou « celui qui suce, qui souffle », mais sans rien dire de la signification de ces termes embarrassants, sur lesquels les scholies ne nous apprennent rien non plus. Or, trois de ces composés se trouvent dans notre poème, *nâḍiṃdhama*, IV, 116; *mushṭiṃdhaya*, XIV, 1; *pâṇiṃdhama*, II, 45, et le contexte ne laisse aucun doute sur la signification qui leur revient, du moins dans ces passages. Le premier signifie « vivement ému », proprement « celui dont les veines se gonflent », avec allusion à un autre sens « jouant de la flûte ». Le deuxième, dont le sens propre est « qui se suce le poing », signifie ici « affamé de, uniquement occupé de ». Enfin le troisième, qui, comme chez le scholiaste de Pâṇini, sert d'épithète pour qualifier un chemin, a le sens de « encombré » ou, comme nous dirions, « tout noir de monde » ; ce qui montre que l'interprétation de Wilson « obscure, dark (as a path, where a noise is made with the hands, to frighten away snakes) », est la seule bonne, et que celle du Dictionnaire de Saint-Pétersbourg, « vielleicht *eine Reise auf der man sich in die Hände bläst*, *auf der man friert* », devra disparaître de l'édition abrégée. — Si j'ajoute que, les caractères généraux du genre une fois admis, on ne peut s'empêcher d'admirer avec quelle habi-

1. Je n'ai remarqué qu'un prakritisme, le nom de Çiva *Vaijanâtha* pour *Vaidyanâtha*, IX, 179.

leté, quelle souplesse d'imagination vraiment étonnante Nayacandra se tire d'affaire, on conviendra que, sous les réserves précédemment faites quant à la valeur réelle de cette poésie, elle n'est pourtant pas sans intérêt, ni même sans mérite aux yeux du lecteur d'Europe.

Il ne me reste plus qu'à dire quelques mots de la manière dont l'éditeur a reproduit son texte. Celui-ci est excellent. D'un bout à l'autre, il est lisible, ce qui n'est déjà pas un petit mérite en semblable cas. De plus, M. N. J. K. n'a rien négligé de ce qui pouvait en faciliter la lecture. Les interrogations et les interjections sont marquées, quand il le faut, de signes spéciaux. Les noms propres sont imprimés en caractères plus nourris (il y a pourtant des exceptions). Les padas sont, autant que possible, séparés. Pour la division des mots, qui est celle en usage actuellement dans la typographie indienne, on eût désiré un peu plus de conséquence : ainsi *âçupâṇi*, I, 14 ; *âçupâda*, I, 18 ; *savidhus*, I, 90, auraient dû être écrits en deux mots. Au contraire, *etat yaçase°*, I, 36 (il faudrait de plus *etad*) ; *yaço vitâne*, I, 54 ; *°aujo yaçasî*, I, 75, devraient n'en former chaque fois qu'un seul. L'emploi de l'apostrophe pour marquer la place d'une voyelle disparue, est réduit au strict nécessaire, ce qui n'est pas toujours suffisant, et une orthographe comme *tadâ 'khyayâ jâyata*, I, 25, a quelque chose de choquant. Il en est de même de l'élision d'un *a* bref après *e* ou *o* final : elle est indiquée parfois, le plus souvent elle ne l'est pas. Il eût fallu adopter, une fois pour toutes, l'un ou l'autre parti. Quant aux fautes, elles sont peu nombreuses [450] relativement, et toutes vénielles. Elles proviennent, pour la plupart, de ce qu'on pourrait appeler de mauvaises habitudes de la presse hindoue, par exemple, l'emploi de la consonne simple, quand étymologiquement elle devrait être double : *satva*, I, 8-9 ; III, 19 ; *tatva*, I, 68 ; *utrasita*, I, 89 ; *bheṭri*, II, 28 ; *badhvâ*, X, 78 ; ou bien *sh* remplacé par un *s* : *sisnâsati*, IV, 141, ou mis à la place d'un *kh* : *prasharam*, III, 29 ; *Sharppara*, III, 47 ; IV, 109 (si toutefois l'identification proposée avec les Khakars de Ferishta est exacte), ou bien encore la confusion des groupes *hl* et *lh*, *hn* et *nh* : *Pralhâdana*, IV, 38 ; *vanhi*, XIII, 42. Les autres se réduisent à peu près toutes à des accidents typographiques. On en trouvera quelques-unes relevées en note [1]. Rien de cela n'est bien grave, et

1. I, 7, lire *prasaktim* ; 8, *Mândhâtṛi* ; 13, *etarhy* ; 75, *vidhitsatau°* ; II, 3, *kaukshey*â° ; 10, *Gundadeva* ne saurait être exact : dans l'introduction, ce nom est écrit *Gaṅgadeva* ;

le texte de M. N. J. K. est, en somme, remarquablement correct. Je n'ai qu'un scrupule : c'est qu'il ne dit pas comment il l'a obtenu. Il n'a eu à sa disposition qu'un seul manuscrit. Or celui-ci a beau être excellent, avoir été copié par un condisciple du poète *âtmapâṭhanârtham*, pour son propre usage, peut-être sur l'original même et sous les yeux de l'auteur : chacun sait que ce n'est pas un pareil texte que fournissent d'ordinaire les manuscrits isolés, même les meilleurs. M. N. J. K. a-t-il simplement reproduit le sien, ou l'a-t-il corrigé ? Et, dans ce dernier cas, qui me semble le seul probable, quelle a été la mesure de ces corrections ? Nous n'en savons absolument rien. Les seules indications qu'il nous donne à cet égard, sont relatives à quelques lacunes que présente le texte, lacunes qu'il a pu combler quelquefois, ce qu'il indique au moyen de parenthèses (c'est ainsi du moins que j'interprète cette notation) ou qu'il a dû laisser telles quelles, et qu'il marque alors par une ou plusieurs rangées de points. Mais c'est là tout. Pas une faute de copiste, pas une leçon douteuse de notée au bas de ces 136 pages de texte, contenant près de 1,600 distiques[1]. J'avoue que cette sobriété me rend défiant, d'autant plus défiant, que les seuls moyens de contrôle que fournisse M. N. J. K. ne sont pas faits pour rassurer. Une fois sur deux qu'il lui arrive dans son introduction de citer l'original, il l'a lu autrement que dans le texte (p. 27 et VIII, 56). D'autre part, les différences qu'on remarque d'un bout à l'autre dans cette même introduction pour les noms propres (et je ne parle pas des différences qui résultent simplement d'une orthographe peu rigoureuse ou de la réduction des formes sanscrites à leurs correspondants vulgaires), ne sauraient s'expliquer toutes par des inadvertances, et paraissent bien, quelques-unes du moins, accuser des lectures différentes. Dans ces cas, l'introduction corrige-t-elle le texte, ou devons-nous admettre la supposition inverse ? De toute façon, il y a là un reproche à

41, lire *gajendrâç ;* 50, *vadhûḥ ;* 89, *visphurantî ;* III, 14, *paṭishṭha° ;* 37, *Turushka ;* 38, *peshayantrâ° ;* IV, 43, *°opanishajjño ;* 94 et XIV, 9, *mlecha ;* IV, 123, *jagmushyâṃ ;* 144, *bâshpapûraiḥ*, ce qui dérange, il est vrai, le mètre ; mais le vers, qui est incomplet, paraît avoir été retouché, et la correction est nécessaire ; 158, *duçcyavanaḥ ;* XI, 22, *srâg ;* 24, *pratolyâm ;* 73, *puṅgavânâm ;* XIII, 173, *devî* et *pramukhâ ;* XIV, 2, *çiçrâya ;* 25, *bhramara ;* 43, *vidhâtâ°* ou *dadhîta°*. Comme on ne voit aucune raison, jeu de mots ou autre, en faveur de la répétition de I, 69ᵃ au vers suivant, cette répétition doit être fautive.

1. La suscription du MS. en accuse 1,564 ; j'en trouve 1,579 en additionnant les sommes indiquées pour chaque chant.

adresser à M. Nîlkanth Janârdan Kîrtane ; mais, heureusement, c'est aussi le seul comportant quelque gravité Pour tout le reste, Hammîra-Mahâkâvya est un digne pendant du Vikramâṅkadevacarita de M. Bühler. C'est le plus bel éloge que je puisse en faire.

Brian Houghton Hodgson. **Miscellaneous Essays relating to Indian Subjects**. London, Trübner and Co, 1880, 2 vol., 407-348 p. in-8.
Robert Needham Cust. **Linguistic and Oriental Essays**. London, Trübner and Co, 1880, 434 p. in-8.

(*Revue critique*, 20 juin 1881.)

[**481**] Les deux publications que nous réunissons ici, parce qu'elles font partie de la même collection, l'*Oriental Series* de la maison Trübner, et qu'elles sont l'une et l'autre la reproduction d'*Essays* détachés, la plupart écrits depuis de longues années, ne se ressemblent ni quant aux sujets traités, encore que ceux-ci se touchent par certains points, ni quant à la forme choisie pour les exposer. Mais on peut dire qu'elles sont inspirées par les mêmes sentiments : le culte désintéressé de la science et une large philanthropie. Dans toutes deux, nous sentons un enthousiasme, une sérénité et, en quelque sorte, une jeunesse de cœur qui ont survécu à un degré rare, chez les deux auteurs, aux vicissitudes de la vie et à l'expérience souvent décourageante des hommes et des choses.

Ni M. Hodgson, ni ses écrits, n'ont besoin d'un introducteur auprès des lecteurs de la *Revue*. Il n'est personne de ceux qui, de près ou de loin, se sont occupés des choses de l'Orient, qui ne connaisse, du moins par ce que d'autres en ont dit, les travaux de cet illustre vétéran, un des rares survivants de ce qu'on peut appeler l'âge héroïque de l'indianisme, le chercheur heureux qui a découvert la littérature bouddhique du Népâl, le généreux donateur de tous ces *Hodgson manuscripts* qui sont l'ornement des bibliothèques de Calcutta, de Londres, d'Oxford et de Paris, l'infatigable pionnier qui a été le premier à soumettre à des recherches d'ensemble les langues des aborigènes de l'Inde, le hardi linguiste

qui, il y aura bientôt un demi-siècle, traçait à cette étude un programme non encore rempli à l'heure qu'il est. Les résultats variés de ses recherches ont passé depuis longtemps dans le domaine public ; mais ses écrits eux-mêmes étaient plus vantés que lus. Dans sa grande modestie et avec le même désintéressement avec lequel on l'avait vu pendant tant d'années se dessaisir, au profit du monde savant, de ses instruments de travail à mesure qu'il les [182] mettait au jour, l'auteur n'avait jamais réuni ces écrits en une publication spéciale. Réimprimées en partie seulement dans un ouvrage devenu lui-même rare, la plupart de ces précieuses monographies étaient restées dispersées dans des collections de périodiques qui ne se rencontrent au complet que dans quelques grandes bibliothèques (Asiatic Researches, Journaux des Sociétés Asiatiques de Calcutta et de Londres, Oriental Magazine, Friend of India), ou dans un recueil officiel d'un accès encore plus difficile (Selections from the Records of the Government of Bengal), et toute une génération de travailleurs isolés ne les a connues que de seconde main. Ce n'est qu'en 1874 qu'un concours de circonstances amena la reproduction, en un volume à part, d'une première partie de ces *Essays*, comprenant les plus importants, il est vrai, ceux qui sont relatifs au bouddhisme Népalais[1]. Aussi ne saurait-on assez reconnaître le service rendu aux études indiennes par l'addition des présents volumes qui complètent enfin la réimpression de ces *Hodgson papers* dont la plupart n'ont rien perdu de leur valeur scientifique et dont quelques-uns ont gardé tout leur intérêt d'actualité, bien qu'écrits par un homme qui fut en polémique avec Abel Rémusat.

La nouvelle collection est divisée en quatorze sections. I-VIII traitent des langues et de l'ethnographie du Tibet, des contrées himalayenne et sub-himalayenne, de la grande vallée d'Assam et des frontières chinoise et indo-chinoise. Une large place est occupée dans ces *Essays* par des glossaires comparatifs dressés avec beaucoup de soin et de méthode, et dont plusieurs sont restés l'unique source d'information dont on dispose jusqu'à ce jour. Une des sections, la VIIe, est spécialement consacrée à l'étude des affinités grammaticales qu'il y a entre ces langues et celles de la Haute-Asie. Dans la IXe section, le même travail (glossaires com-

1. *Essays on the Languages, Litterature and Religion of Nepâl and Tibet : together with further papers on the Geography, Ethnology and Commerce of those countries*, London, Trübner, 1874. Cf. *Revue critique* du 20 mars 1875.

paratifs et observations grammaticales) est poursuivi pour les langues des races aborigènes de l'Inde centrale et méridionale. C'est la seule partie de ces *Essays* dont l'intérêt ne soit plus que purement historique, les recherches de M. H. en ce domaine ayant été considérablement distancées, non comme généralisation, mais comme investigation de détail, par les travaux de la philologie dravidienne.

Cette généralisation de M. H., on la connaît: c'est l'unité originelle, affirmée d'abord, de toutes les langues non aryennes de l'Inde, et bientôt étendue à la plupart, sinon à tous les idiomes non aryens ou non sémitiques de l'Europe, de l'Asie et de l'Océanie. On sait aussi que cette théorie, même ramenée à des proportions plus modestes (en laissant en dehors, par exemple, les langues monosyllabiques), n'est ni plus démontrée, ni plus infirmée qu'à l'époque où M. H. l'a entrevue pour la première fois, bien qu'elle ait été défendue dans ses parties essentielles [483] par des linguistes comme Latham et Max Müller, et que certains groupes de ces langues aient été l'objet depuis de travaux comparatifs comme ceux de Castrèn et de Caldwell. Quelques-unes des difficultés qui embarrassent le problème, tiennent au caractère même de ces idiomes, agglutinatifs ou monosyllabiques à divers degrés. Une autre, et non la moindre, tient à l'absence de l'élément historique. La parenté à ressaisir serait d'une antiquité extrême. Or très peu de ces langues ont un passé, et les plus favorisées n'en ont qu'un fort court. Le tamoul et le tibétain ne peuvent pas se poursuivre plus haut que le moyen âge. Dans le chinois on a plutôt une écriture ancienne qu'un parler antique, et il faudrait d'abord que les sinologues se fussent mis d'accord sur le véritable caractère de la langue aux époques reculées. Quant aux cunéiformes, on sait à quel problème ont abouti sous ce rapport les premières promesses. Dans ces conditions on arrive bien à constater des ressemblances dans le vocabulaire et dans la morphologie, mais point de lois de développement. Ce sont comme des lignes qui parfois se rapprochent et se coupent, mais dont on ne connaîtrait ni la courbe, ni la direction. Aussi la classification de ces langues a-t-elle jusqu'ici quelque chose d'abstrait et de purement formel. Ce n'est que pour des groupes très voisins et nettement circonscrits, tels que celui des idiomes dravidiens par exemple, qu'on a pu établir avec certitude un ensemble de rapports impliquant parenté et filiation. Plus loin, les traces s'enchevêtrent au point que la piste se perd. De quelque

nom qu'on l'appelle, cette famille scythique, mongolique, tartare, touranienne, semble devoir garder longtemps encore quelque chose d'artificiel en comparaison de la réalité vivante, historique, des familles indo-européenne et sémitique. — A côté de la linguistique, la description des croyances, des mœurs et des coutumes, tient une grande place dans plusieurs de ces *Essays*. Les adeptes de la sociologie trouveront là une foule de renseignements précieux. Ils y trouveront aussi des avertissements d'user de prudence. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, chez les Pâni Kôcchs du Bengal septentrional, toute la propriété appartient à la femme, le mari vit à ses dépens et l'héritage passe aux filles. Chez leurs frères, au contraire, les Bôdos et les Dhimâls, qui sont restés pourtant bien plus primitifs qu'eux, bien moins hindouisés, l'homme seul possède, il achète sa femme, et les filles n'ont aucune part à l'héritage (t. I, p. 110 et 122). Je laisse le fait aux réflexions des partisans de la gynécocratie primitive.

Les sections X et XI fournissent d'utiles indications sur la géographie du Népâl, du Tibet et de la Chine. XII et XIII sont consacrées au Népâl. La première surtout est remarquable. M. H. y a réuni les informations les plus autorisées, les plus précises, les plus complètes que nous ayons sur les lois et sur l'organisation judiciaire et administrative de cette contrée qui oppose encore des barrières si jalouses à la curiosité et à l'ingérence de ses puissants voisins.

Enfin, dans la section XIV, sont reproduites deux séries de lettres publiées par M. H. en 1835 et 1847-48 sur l'importance des langues modernes [484] de l'Inde et la place qu'il convient de leur faire dans l'éducation publique du pays. Écrites en un temps où, sous l'influence encore récente des idées de Macaulay, toutes les faveurs de l'administration étaient acquises au système d'une éducation purement anglaise, ces lettres sont la défense émue du droit des langues indigènes. M. H. ne se contente pas de montrer ce qu'a de chimérique la prétention d'agir avec efficacité au moyen d'un idiome étranger sur des centaines de millions d'hommes ; il dénonce aussi ce qu'une tentative semblable entraînerait indubitablement de conséquences fâcheuses. Il ne veut pas que l'éducation n'ait d'autre fin que de former une caste d'administrateurs, ni que l'anglais devienne pour l'Inde ce qu'ont été tour à tour le sanscrit, l'arabe et le persan, « un moyen de perpétuer sous une nouvelle « forme l'antique malédiction qui pèse sur ce pays, une science

« exclusive (p. 257)... Ou bien donc il nous faudra réussir à faire « de l'anglais la langue commune des Hindous, ou nous arriverons « forcément à créer un corps restreint et fermé d'adeptes de nos « sciences. Mais, qui dit savoir, dit puissance : dans l'Inde, le « savoir anglais est une puissance du caractère le plus formi- « dable ; qu'à cette puissance *vienne à être associée la fonction* « *publique* (et c'est là ce qu'on veut, ce qu'on avoue préparer), « et, sans aucun doute possible, elle deviendra dans les mains de « ceux des indigènes qui la posséderont, un instrument d'oppres- « sion vis-à-vis de leurs semblables plus formidable que le mono- « pole actuel de l'éducation sacerdotale... Si la question était sim- « plement politique et non philanthropique, si nous ne cherchions « en ceci que le *moyen d'affermir notre domination dans l'Inde* « (les italiques sont de l'auteur), peut-être faudrait-il ne pas hési- « ter. Mais telle n'est pas la question : notre but est d'assurer à « ce peuple un accroissement de bonheur par l'accroissement de la « somme de ses connaissances. Nous cherchons à régénérer l'Inde « et à poser les fondements d'un système de société qui, le temps « et la bénédiction de Dieu aidant, devra encore donner des fruits « quand depuis longtemps peut-être nous aurons disparu de la « scène (p. 274-275). » La question que M. H. discutait alors avec cette élévation de pensée n'a pas cessé de passionner l'opinion jusqu'à ce jour et, comme le remarque M. Rost, ces lettres, dont quelques-unes datent de près d'un demi-siècle, ont gardé toute leur actualité. C'est que le problème est vraiment fort complexe et de nature à n'admettre, ni dans un sens, ni dans l'autre, une solution radicale. Peut-être, dans l'Inde comme ailleurs, la force même des choses fera-t-elle trouver la bonne voie. Peut-être aussi en sera-t-il de ce pays comme il en a été de l'Europe moderne, qui a dû passer par une culture classique exclusive, avant de trouver un sol fécond dans ses propres ressources. En tout cas, il importe de remarquer que, dans ces controverses, il ne s'agit que de la part qui revient à l'État et que cette part est limitée. Heureusement pour l'Inde, la liberté d'enseignement y est, non une loi, mais un fait, auquel nul pouvoir public ne [485] s'avisera de sitôt de toucher, fût-ce aux dépens de populations sans droits politiques, de pauvres Hindous. Il y a là de puissants éléments de concurrence, et l'autorité y peut bien, en ce qui la concerne, prendre de fausses mesures ; elle est impuissante à commettre de ces fautes capitales dont une cause ne se relève pas.

La réimpression de cette nouvelle collection d'*Essays*, à laquelle M. H. n'a ajouté qu'un très petit nombre de notes, a été dirigée par M. R. Rost, le savant bibliothécaire de l'India Office. Elle est supérieure, sous tous les rapports, à celle de 1874 qui laissait beaucoup à désirer. La correction est parfaite[1]. Par ci, par là, l'usage des renvois aurait pu être rendu plus commode par l'indication de la nouvelle pagination. Il y a aussi quelques notes, par exemple la 2e de la page 72 du 1er volume, dont la rédaction n'est pas bien satisfaisante. Mais ce sont là des taches légères et le nombre en est insignifiant. Un défaut plus grave est l'absence de toute espèce d'index.

M. Cust n'est pas, comme M. Hodgson, un pionnier qui ouvre à la science des routes nouvelles. Il n'a pas retrouvé une littérature oubliée, ni étudié le premier des langues inconnues. C'est un vulgarisateur; mais un vulgarisateur presque toujours bien informé, qui n'écrit que parce qu'il a beaucoup à dire, qu'il a beaucoup vu et beaucoup lu, et qu'il se croirait coupable s'il gardait pour lui seul le fruit de son expérience ainsi que les satisfactions et les généreuses leçons qu'il a trouvées dans l'étude. « Je serais satisfait, dit-il, si un ou deux lecteurs sympathiques voulaient bien « admettre que l'auteur a sincèrement aimé le peuple de l'Inde et « désiré en toute chose le mieux de ses intérêts. Je serais heureux « aussi, si un ou deux jeunes hommes au début de leur carrière « pouvaient être aidés par ce livre dans l'acquisition des connaissances orientales et enflammés de zèle pour le bien-être de nos « frères hindous. Que j'eusse été reconnaissant, si un pareil volume avait été mis entre mes mains en 1842 (époque où M. C. « entra au service anglo-indien); car c'est par un lent travail que « j'ai dû acquérir les connaissances telles quelles qui se trouvent « réunies ici ! » On le voit, il y a du missionnaire en M. C., et la science chez lui est avant tout au service de l'humanité. Le sentiment humanitaire, par-ci, par-là, déborde bien un peu et, comme j'ai eu l'occasion de le remarquer ici même à propos d'une autre de ses publications[2], l'esprit de M. C. est prompt à l'enthousiasme; mais c'est aussi un esprit observateur et original, qui excelle à trouver la note juste quand il parle d'expérience, qui met sa mar-

1. Tome I, p. 110, note, lire ζύθος.
2. *Revue critique* du 11 octobre 1880.

que sur ce qu'il emprunte, qui sait choisir et donner à ce qu'il choisit la forme la plus attrayante. Il y a notamment chez lui un fond de *humour* et aussi de bonne humeur[1] qui en fait le plus aimable des [436] guides, et bien peu de livres en apprendront aussi long sur les choses de l'Orient au prix d'aussi peu de fatigue.

Le volume contient quinze *Essays*, écrits en divers lieux, dans l'Inde et en Europe, et à diverses dates de 1846 à 1879. I et II sont des descriptions animées du Penjâb et d'une partie des *North-Western Provinces*, avec un aperçu de l'histoire de ces contrées où, tant de fois depuis Alexandre, s'est décidée la destinée de l'Inde. III, qui traite du *Râmâyaṇa*, est le morceau le plus faible du recueil. L'analyse du poème est fort bien faite ; mais tout ce qui touche à la critique est nul. Même en 1854 et au fond du Bundêlkhand, M. C. n'aurait pas dû écrire que l'œuvre de Vâlmîki est plus vieille que le Mahâbhârata, que l'auteur a été le contemporain des faits qu'il chante, qu'il a eu l'honneur de donner l'hospitalité à l'héroïne du poème et autres choses tout aussi peu vraisemblables. A tout le moins eût-il fallu, en 1880, ajouter quelques notes rectificatives. M. C. se montre mieux informé dans l'*Essay* X, sur la Mésopotamie[2], lequel est antérieur, du reste, aux grands problèmes soulevés depuis par les inscriptions assyriennes, et bien mieux informé encore dans ceux sur l'Égyptologie, sur l'Alphabet phénicien et ses ramifications, sur les Inscriptions monumentales (XI-XIII; le dernier donne un aperçu rapide, mais substantiel de tout le vaste champ de l'épigraphie)[3], qu'il a écrits depuis son retour en Europe et au centre des plus riches ressources. Pourtant l'*Essay* IV sur les Religions de l'Inde, qui est l'un des plus récents du recueil (1878), est loin d'être sans reproches. Pour la période moderne, l'auteur parle de ce qu'il a vu et, comme toujours, il en parle fort bien. Mais ce qu'il dit des temps anciens est insuffisant et parfois peu exact. Évidemment l'archéologie, celle du moins qui prétend apprécier le passé dans ses nuances et qui exige, outre une connaissance étendue et directe des sources, une longue familiarité avec la littérature d'un peuple, n'est pas le fort de M. Cust.

1. Parfois même, il y en a trop, par exemple dans cette boutade à propos d'inscriptions égyptiennes : « Les indications de l'année du règne (la seule manière de dater en usage dans ces documents) ne donnent pas plus un moyen d'établir un système de chronologie, que le chiffre d'une couvée de perdreaux ne pourrait servir à mesurer le diamètre du ciel. »

2. Les Romains ne traversaient pas le Rhin (p. 304) pour se rendre en Gaule.

3. L'épitaphe de Julia Alpinula d'Avenches, rappelée p. 376, est fausse.

Par contre, il est bien sur son terrain dans le morceau suivant, V, où il traite des langues des Indes Orientales, résumé excellent de l'ouvrage qu'il a consacré à ces langues et dont il a été rendu compte l'année dernière dans la *Revue*[1]. On suivra volontiers M. C. dans son Tour en Palestine (IX) et dans ses visites au Congrès des Orientalistes de Londres, de Florence et de Saint-Pétersbourg (XIV). Dans les trois morceaux relatifs à ces doctes réunions, M. C. s'est particulièrement réservé son franc parler, et il nous révèle plus d'une petite misère dont il n'est pas resté [487] trace dans les actes authentiques. Il y a infiniment d'esprit et parfois de malice, mais une malice toujours bienveillante, dans ces comptes rendus, et non moins dans le morceau suivant (XV), *Oriental Scholars*, qui est une physiologie achevée de l'espèce.

Mais la perle du volume, à notre avis, ce sont les *Essays* VI-VIII, *The Collector of Land-Revenue in India*, *Civil Justice in Panjâb*, et *An Indian District during a Rebellion*. La franchise, la droiture, un libéralisme sincère, une compassion profonde pour tout ce qui souffre, une curiosité toujours en éveil, un don rare d'observation, un tour d'esprit et d'imagination vif et original, toutes les qualités qui font de M. C. un homme et un écrivain également sympathiques, sont réunis dans ces charmants récits. Ils appartiennent à un genre de littérature que notre pays malheureusement semble ne plus connaître, où un fonctionnaire, arrivé au terme de sa carrière active, raconte ce qu'il a fait et vu faire, revient sur ses expériences passées au profit de ceux qui continueront son œuvre, approuvant et blâmant avec une égale franchise, signalant les fautes commises, suggérant des réformes, sans se faire l'adversaire de ceux-ci ni l'apologiste de ceux-là, avec une impartialité, une sérénité d'appréciation qui le ferait prendre pour un étranger, si, à son émotion contenue, on ne sentait qu'il parle de choses qui le touchent de plus près que nulles autres et qui sont comme devenues une portion de sa chair et de son sang. En somme, nous pensons que M. Cust a fait la plus belle appréciation de son livre et de lui-même, en prenant pour épigraphe les mots d'Horace :

Omnis
Votivâ pateat veluti descripta tabellâ
Vita senis.

1. Cet Essay et le précédent ont paru en une traduction française dans la *Bibliothèque orientale elzévirienne*. Paris, Leroux. 1880

L'impression du volume est belle et correcte. Quelques noms propres pourtant sont défigurés; *Arjana* p. 3, *Pouravi* 4, *Talsi Dâs* 60, *Nishâdi* 81, *Gondophanes* 401, *Vasadeva* et *Junir* 402, *Anquetil de Perron* 461, *de Rongé* 466. L'auteur qui, dans l'Errata, a corrigé le premier terme du nom *Cosma di Koros* 170, aurait bien dû corriger aussi les deux autres. Sont également à corriger *outre le tombe*, p. 467 et dans le passage français p. 479 *problems*, *le question*, ainsi que les accents, qui sont tous omis.

William Dwight Whitney. **Indische Grammatik**, umfassend die klassische Sprache und die ælteren Dialecte. Aus dem Englischen übersetzt von Heinrich Zimmer. Leipzig, Breitkopf und Hærtel, 1879. xxviii-519 p. in-8.

— Charles R. Lanman. **On Noun-Inflection in the Veda** (from the Journal of the American Oriental Society. Vol. X). New-Haven, 1880. 276 p. in-8.

(*Revue critique*, 11 juillet 1881.)

L'éloge de la *Grammaire Indienne*[1] de M. Whitney n'est plus à faire. Dès son apparition, elle fut reconnue comme la meilleure qui eût encore été publiée et, depuis, une épreuve de près de deux années n'a fait que confirmer l'impression de la première heure. Pour la même raison, je suis dispensé d'en présenter un compte rendu détaillé. Très probablement le livre est entre les mains de la plupart de ceux qui sont appelés à s'en servir, même de ceux qui, ne voyant dans une grammaire qu'un instrument pour l'acquisition d'une langue, ne se sont tenus que très imparfaitement au courant de la littérature pratique et, pour ainsi dire, scolaire de l'indianisme. Pour l'édification, toutefois, de quelques autodidactes isolés, il peut être bon de caractériser brièvement ce nouvel essai sur un domaine où la production a été parfois surabondante et d'indiquer les résultats nouveaux qu'il met à la disposition de l'étudiant.

1. Forme le volume II de la *Bibliothek Indogermanischer Grammatiken* que publie la maison Breitkopf et Hærtel.

Ce qui distingue avant tout le livre de M. W., c'est la tendance, ou plutôt le dessein nettement conçu et méthodiquement exécuté de subordonner la tradition grammaticale indigène à ce que nous apprennent sous ce rapport les monuments mêmes de la langue. Au lieu de se borner à reproduire sous une forme appropriée aux habitudes occidentales les décrets des écoles hindoues, M. W. s'est appliqué à interroger l'usage et à demander avant tout ses préceptes aux œuvres des diverses époques de la littérature. A vrai dire, ce n'était pas là une nouveauté. Dès 1827, dans son *Lehrgebäude*, Bopp, avec de bien moindres ressources, il est vrai, n'entendait pas faire autre chose en reprenant l'œuvre de Colebrooke, de Carey, de Wilkins, de Forster, et, depuis, une longue série de travaux spéciaux et de monographies n'ont pas cessé de poursuivre le [22] même but, la critique indépendante de la langue, basée sur les textes et exercée sous le contrôle de la linguistique. Mais il manquait un livre élémentaire, également accessible à l'élève et au maître, où tous ces résultats, de tendance et de valeur parfois fort diverses, fussent recueillis, méthodiquement groupés et contrôlés, où fussent condensés surtout, sous forme didactique, les grands et nombreux travaux accomplis depuis quarante ans sur la plus vieille langue, celle qui a précédé le sanscrit et pour laquelle la science indigène a bien des prescriptions et des statistiques particulières, mais point de doctrine générale. Sous ce dernier rapport, l'ouvrage de M. W. donne tout ce qu'on devait attendre du linguiste et du philologue éprouvé, de l'éditeur de l'Atharva-Saṃhitâ et des Atharva et Taittirîya-Prâtiçâkhyas. Il comprend en effet ce desideratum de toute une génération, une grammaire générale de la langue du Véda, et, par là, il répond à un besoin si pressant, qu'on ne se sent pas en droit de demander s'il n'eût pas mieux valu, sous le rapport didactique et pour quelques raisons que j'indiquerai plus loin, de maintenir les deux tâches distinctes, et d'écrire séparément une grammaire de la langue védique et une autre de la langue classique.

L'élève trouvera donc résumés chez M. W. et ramenés à un plan uniforme tous les résultats auxquels la philologie védique et l'étude générale des langues aryennes sont arrivées pour les dialectes du Véda. Car si, comme exposition, le livre se maintient strictement dans les limites de la grammaire indienne, il est inutile d'ajouter qu'il a été conçu et écrit à la lumière de la méthode comparative et que, sous l'un et l'autre rapport, il est absolument

au courant. Il n'y a pas jusqu'aux recherches toutes récentes et alors encore inédites de M. L. Schroeder sur les particularités grammaticales de la Maitrâyaṇî-Saṃhitâ qui n'aient pu encore y être fondues en partie au dernier moment. La phonétique, particulièrement les lois d'euphonie, ont été profondément remaniées d'après les données des textes et les indications de la métrique; et, malgré la complication toute nouvelle ainsi introduite dans ce chapitre difficile, M. W. a su y être presque aussi clair que Bopp. L'accentuation, sur laquelle on doit à l'auteur de si pénétrantes recherches, a été traitée avec le plus grand soin, et, si je ne me trompe, cette grammaire est le premier livre d'enseignement pourvu d'un bout à l'autre d'accents non empruntés à la théorie, mais toujours pris directement dans les textes. Pour le verbe, sauf quelques modifications importantes, M. W. a pu suivre l'excellente monographie de M. Delbrück. Naturellement, la distinction des temps en spéciaux et en généraux, a disparu, une racine formant ses thèmes du présent absolument comme elle forme ses thèmes de l'aoriste et du parfait. Les classes de conjugaison ont été rangées dans un ordre rationnel, et ramenées à deux groupes principaux, selon qu'elles admettent ou non des formes faibles. La dixième a été rejetée parmi les conjugaisons dérivées. Les chapitres de la dérivation et de la composition des mots sont bien complets, et une place plus grande que d'ordinaire a été faite à des [23] observations de syntaxe. Pour toutes ces parties, M. W. n'a pas seulement mis soigneusement à contribution les travaux de ses devanciers ; il y a aussi largement ajouté de son propre fonds. Il y a ajouté surtout ce qu'on pourrait appeler la spécialité américaine, tant elle lui est propre à lui et à ses disciples, je veux parler de la statistique de la langue[1]. M. W. n'enregistre pas seulement les formules qui régissent les faits grammaticaux. Il compte ces faits. A côté de la force absolue d'un précepte, apparaît ainsi sa valeur relative, l'espace en quelque sorte qu'il couvre dans le domaine de la langue. D'époque en époque, d'un texte à un autre

1. Du moins, en dehors de ce groupe, je ne vois guère que M. Benfey qui, dans ses monographies sur la grammaire védique, ait pratiqué avec suite la même méthode. C'est dans des investigations de ce genre, facilitées dès maintenant pour le Ṛik par les Index de Grassmann et de Müller, et qui le seront bientôt aussi pour l'Atharva grâce à l'Index qu'a préparé M. Whitney, mais qui, malgré les relevés de Weber et de Schroeder sur les textes du Taittirîya, du Kâṭhaka et du Maitrâyaṇîya, présentent toujours encore de grandes difficultés pour le Yajus, qu'est en partie l'avenir de la grammaire et aussi de l'histoire du Véda.

texte, on ne voit pas seulement surgir de nouvelles formes et d'anciennes diparaître ; on peut encore apprécier l'exacte mesure de chacun de ces changements. Pour toute la période ancienne, son livre est ainsi devenu une véritable grammaire historique, qui projette encore plus de lumière sur l'histoire des textes qu'elle n'en reçoit à son tour. Aussi est-ce en pleine conformité avec le caractère de l'ouvrage, que l'Introduction a été consacrée à un exposé court mais substantiel de l'histoire de la littérature indienne au point de vue surtout des destinées de la langue.

L'ouvrage présente-t-il le même caractère pour la période suivante ? Ici, les termes sont renversés. Pour le Véda, nous avons des textes d'une autorité souveraine et peu ou point de grammaire. Pour l'époque classique, nous avons une grammaire restée jusqu'ici sans rivale, et j'allais presque dire point de textes. Que sont en effet, dans leur forme actuelle et vis-à-vis de la tradition grammaticale ou, pour l'appeler d'un nom plus court, de Pâṇini, les innombrables écrits de la littérature sanscrite ? Ou bien ils ont été rédigés d'après ses préceptes, ou ils y ont été ramenés. Quand ils en diffèrent, c'est par des réminiscences, des emprunts directs à la vieille langue, ou par des habitudes et des corruptions locales, auxquelles aucun idiome, même le plus rigoureusement fixé, ne peut entièrement se soustraire, qui, plus nombreuses sans doute autrefois, ont été fort réduites précisément pour les œuvres les plus anciennes, par le travail successif des commentateurs et des copistes, et qui, bien qu'infiniment intéressantes pour l'histoire du sanscrit, n'en sont pas moins des fautes et ne sauraient faire loi dans une grammaire didactique. Une dernière sorte de différences, et celle-ci toute négative, se rapporte à des faits de désuétude, à des pertes sèches subies par la langue. Que tout cela soit à noter soigneusement, personne ne s'avisera de le nier, et il faut remercier M. W. de s'y être appliqué avec autant de persévérance. Mais il n'en est pas [24] moins vrai que l'usage est ici une autorité bien faible en comparaison de la grammaire traditionnelle qui, par ses racines, plonge bien plus avant que tous nos textes, dans le passé encore vivant de la langue ; qu'une forme, par exemple, que cette grammaire prescrit, reste acquise, la littérature n'en offrît-elle pas d'exemple ; que telle autre, au contraire, qui se rencontre dans les textes, mais qui est en contradiction avec elle ou que seulement elle ignore, est par cela même suspecte, et que, par conséquent, pour toute cette période, qui est celle du

sanscrit proprement dit, la méthode de M. W. n'a plus la même efficacité. Peut-être même n'a-t-elle pas toujours été sans inconvénients. Malgré toutes les précautions prises par l'auteur, l'élève pourra être troublé parfois par cette application des mêmes procédés à une langue vivante dont la grammaire est à faire, et à une langue sinon morte, du moins très artificielle, où la grammaire est tout, et il ne se fera peut-être pas toujours une idée suffisante du degré de précision auquel a été portée la législation du sanscrit. Comme le dépouillement des textes de la langue classique est bien moins avancé que celui du Véda, une tentative de tirer la grammaire de ces textes mêmes aura forcément quelque chose de vague. Aussi M. W. est-il parfois moins précis que l'école, et lui arrive-t-il de dire que *quelques* mots suivent ou ne suivent pas telle ou telle règle, dans des cas où la grammaire indigène énumère ces mots. Pour ne prendre qu'un exemple, je citerai à cet égard les prescriptions infiniment complexes qui régissent dans la conjugaison l'emploi de l'*i* intercalaire. Ce n'est pas sans hésitation, d'ailleurs, que je me permets cette critique à l'adresse de ce livre d'une science si riche, d'une doctrine si sûre, d'une rédaction si judicieuse et si circonspecte, et, j'ai hâte de le dire, je n'entends la faire que dans des limites extrêmement restreintes. M. W. est un trop bon connaisseur de la grammaire indigène, pour en avoir fait table rase. Son livre, dont le but avoué est de faire la part égale, et à la tradition didactique, et à l'usage littéraire, est le fruit d'une étude également approfondie de l'une et de l'autre, et ce n'est que dans un très petit nombre de cas qu'on eût désiré voir la première mise plus complètement à contribution.

Pour quiconque a lu une page de M. Whitney, je n'ai pas besoin d'ajouter que l'exposition est parfaite de clarté et de lumineuse précision. Le double Index qui termine le volume est suffisant. Suffisant aussi est l'emploi des caractères devanâgarîs, dans un livre dont l'objet n'est pas précisément de fournir aux commençants des exercices d'épellation et de lecture.

La traduction allemande, qui a paru en même temps que l'original anglais, est de M. H. Zimmer, le jeune et savant auteur de *Altindisches Leben*, et d'une série déjà nombreuse de travaux sur diverses branches de la philologie indo-européenne. Je n'ai pas eu l'occasion de la comparer au texte original ; mais je puis dire que, en la parcourant, rien ne m'a jamais rappelé que je lisais une traduction.

[25] Le mémoire de M. Lanman, un élève de M. Whitney, est une de ces enquêtes statistiques dont celui-ci s'est aidé dans la composition de sa grammaire, et en même temps une des productions les plus réussies de ce que j'appelais plus haut la spécialité américaine[1]. Des quatre parties principales dont se compose la théorie des formes fléchies dans les langues indo-européennes, thèmes et flexions du verbe, thèmes et flexions du nom, les deux premières ont été traitées, pour le Véda, par M. Delbrück, dans son *Altindisches Verbum*, la troisième par M. Lindner, dans son *Altindische Nominalbildung*. M. L. s'est chargé de la quatrième, la flexion nominale, et il l'a fait de façon à contenter les plus exigeants. Son travail, qui ne le cède sous aucun rapport aux deux précédents, est supérieur à l'un et à l'autre par la minutieuse exactitude des résultats statistiques. Pour le Ṛig-Veda, ses relevés sont absolument complets, ils le sont aussi pour l'Atharva-Saṃhitâ (M. L. a pu faire usage de l'Index préparé par M. Whitney), en ce qui concerne les formes importantes et tous les faits qui peuvent donner lieu à des rapports numériques intéressants. Le Yajur-Veda et les Brâhmaṇas n'ont été mis à contribution qu'exceptionnellement.

Remarquable sous le rapport de la collection des matériaux, le mémoire ne l'est pas moins sous celui de la mise en œuvre. M. L. a eu surtout le mérite de voir nettement les limites de son sujet, et, ces limites une fois déterminées, de s'y renfermer avec une décision qui ne se dément jamais. Si parfois il semble les franchir, il le fait toujours à bon escient et dans une si exacte mesure, que la parfaite propriété qui distingue tout son travail ne se montre nulle part mieux que dans ces apparentes digressions. C'est ainsi que, l'examen devant être strictement morphologique, toute discussion de la signification des cas et de leur rôle dans la syntaxe en est exclue, et, bien que le mémoire repose sur une exégèse approfondie et originale du Véda, celle-ci n'y est introduite qu'autant qu'il est nécessaire, pour déterminer la nature d'une forme douteuse. L'auteur ne recherche pas davantage l'origine des flexions

1. Parmi d'autres travaux semblables dus à des élèves de M. Whitney, je citerai : J. Avery, *Contributions to the history of verb inflection in sanscrit*, 1876. Dans le *Journal of the American Oriental Society*, vol. X. — *On the elision of initial a after final e or o in the Vedas*. Dans les *Proceedings* de la même Société, 1878-1879.— A.-H. Edgren : *On the relation in the Ṛig-Veda between the palatal and labial vowels and their corresponding semivowels*. Ibidem.

casuelles. Mais, quand il y en a plusieurs qui font double emploi, il ne s'interdit pas de soulever la question de leur filiation probable et de leur chronologie. Pour le nominatif pluriel, par exemple, il n'essaie pas de deviner la forme primitive du cas; mais il examinera le rapport réciproque des terminaisons en *âs* et en *âsas*. De même, pour les neutres en *âni*, il se demandera s'il faut admettre l'intercalation d'un *n* ou un passage de la déclinaison en *a* à celle en *an*. Il est amené ainsi à toucher parfois à la formation des thèmes. En général, il s'est prescrit de les accepter [26] tout formés et il évite d'empiéter sur le domaine exploité par M. Lindner. Quand il le fait, ce n'est jamais par entraînement, mais par nécessité, quand les deux sujets se mêlent, quand une forme, par exemple, peut être rattachée à un ou plusieurs thèmes, quand des thèmes forts et faibles ou marqués par d'autres différences encore alternent dans la même déclinaison. Je signalerai particulièrement, sous ce rapport, les discussions relatives aux thèmes-racines en *a* et *â*, aux thèmes en *as* et *a*, en *is* et *us* et à leurs diverses transitions. Pour les thèmes en *i* et *î*, qui ont été l'objet d'un examen spécial de la part de M. Benfey, l'auteur arrive à des conclusions sensiblement différentes de celles de ce savant. Tandis que M. Benfey estime que le mouvement du sanscrit a été de passer de la déclinaison en *î* à celle en *i*, contrairement à ce qui se passe dans le prâkrit, où les thèmes en *î* prennent le dessus, M. L. établit que, dans le Ṛig-Veda du moins, le passage à des formes en *î* est de beaucoup le plus fréquent. Ce n'est pas là le seul cas où le sanscrit apparaît comme une réaction contre des tendances de la langue védique qu'on voit, au contraire, continuées dans les dialectes populaires plus jeunes. Dans toutes ces discussions, M. L. s'est appliqué à distinguer, autant que possible, les cas où il y a un véritable concours de thèmes différents, de ceux où il faut admettre plutôt une simple transition d'une déclinaison à une autre par voie de fausse analogie, et, plus d'une fois, il a réussi à mettre le doigt sur la forme casuelle même qui doit avoir été le point de départ de la confusion.

Par flexion nominale, M. L. entend toutes les formes fléchies du nom (adjectif, participe, infinitif), même celles qui sont tombées au rôle de simples adverbes, à l'exclusion toutefois des formes propres des numéraux et des pronoms. Cette exclusion, qui ne serait guère justifiée dans un examen philosophique des flexions, est au contraire légitime ici, où on ne les considère que sous le rap-

port formel. Il examine donc successivement la déclinaison des thèmes dont les suffixes se terminent par une voyelle, celle des thèmes sans suffixes, et finalement celles des thèmes dont les suffixes se terminent en *t*, *n* et *s*. Les formes, il va sans dire, sont examinées chaque fois qu'il y a lieu, dans la saṃhitâ et dans le pada, et elles sont restituées conformément aux exigences du mètre. La doctrine métrique de M. L. est d'ailleurs plus souple que celle de Grassmann : il admet plus volontiers des vers catalectiques, ce qui le dispense d'introduire dans le texte toute une série de modifications parfois violentes.

Le détail du mémoire n'étant guère susceptible d'analyse, j'ajouterai seulement, pour ceux qui pourraient être tentés de voir dans ces recherches des minuties outrées, que, si M. Lanman s'est livré à cette enquête, ce n'a pas été pour le simple plaisir d'aligner des chiffres, pour nous apprendre, par exemple, qu'*Indras* revient cinq cent vingt-trois fois dans le Ṛig-Veda, ou que, contre 17,315 nominatifs singuliers masculins, on n'y compte pas un seul datif ni locatif du duel neutre, quelque intéressant [27] du reste que soit ce dernier rapport. Ce qui l'a soutenu dans son aride travail, c'est la pensée des résultats historiques qu'on peut en déduire, résultats qu'il a pris soin lui-même de résumer comme la conclusion de son mémoire. Il ne saurait être indifférent d'apprendre que certains archaïsmes sont trente-sept fois plus fréquents dans le Ṛik que dans l'Atharva et que toutes les preuves fournies par la déclinaison vont en convergeant pour ces deux textes ; que, par contre, les mêmes critères appliqués aux différents livres du Ṛik aboutissent à des résultats contradictoires, d'où rien de certain ne peut être conclu quant à l'âge relatif des diverses parties du recueil considérées chacune en bloc. Pour le reste, je ne puis que renvoyer au mémoire même, dont on ne regrettera certainement pas la lecture, malgré son inévitable aridité. Un triple Index (passages discutés, formes présentant quelque particularité intéressante, et table analytique des matières), termine le fascicule et facilite l'usage du travail.

S. Lefmann. **Geschichte des Alten Indiens**, mit Illustrationen und Karten. Berlin, G. Grote, 1880 (1rste Lieferung[1]).

(*Revue critique*, 25 février 1881.)

[61] J'ai eu à me prononcer ailleurs déjà[2] sur l'*Histoire de l'Inde ancienne* de M. Lefmann, et j'ai indiqué, à cette occasion, les dissentiments de principes qui me séparent de l'auteur sur le chapitre de l'état religieux et social tel qu'on peut le reconstruire à l'aide du Veda. Je n'y reviendrai point ici. Je me bornerai à noter quelques points secondaires qui ne me laissent pas sans inquiétude sur la façon dont M. L. traitera l'histoire proprement dite, une fois qu'il y sera parvenu.

C'est que, en effet, dans toute cette livraison de 128 pages, M. L. n'est pas encore sorti de l'archéologie préhistorique. Il lui reste encore un long chemin à parcourir, jusqu'à la conquête musulmane; car c'est là, d'ordinaire, la limite qu'on assigne à l'Inde ancienne. Dans cette période de plus de deux mille ans, que de changements prodigieux dans les destinées et dans les croyances de ces peuples, que de faits à relater et à discuter, de problèmes religieux, politiques, chronologiques à exposer sinon à résoudre, de dynasties à classer et à enregistrer! A vrai dire, tout le sujet de son livre est encore devant lui. Car c'est pour apprendre tout cela qu'on ouvrira le livre, plutôt que pour se renseigner sur des questions d'exégèse védique, pour lesquelles il y a des ouvrages spéciaux et, ajouterai-je, plus autorisés. De deux choses l'une : ou M. L. abrègera le récit de cette période, et son œuvre manquera de proportion; ou il la traitera d'une façon qui réponde au développement du début, et, dans ce cas, je regarde les quatre volumes de Lassen et me demande combien il lui faudra encore de livraisons. En considérant l'économie générale de la collection dont l'ouvrage fait partie, je crains bien qu'il ne soit réduit à prendre le premier parti, c'est-à-dire le mauvais des deux. La disproportion flagrante qu'annonçait le commencement de sa traduc-

1. Fait partie de l'*Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen* qui se publie sous la direction de M. Wilhelm Oncken.

2. *Revue de l'Histoire des Religions*, cahier de janvier-février 1881.

tion du Lalitavistara [62] (il eût été impossible de continuer l'ouvrage sur le même plan) aurait dû pourtant lui servir de leçon.

Il y a beaucoup de bonnes choses dans l'Introduction, qui est l'historique des progrès qu'a faits, depuis l'origine, la connaissance de l'Inde. Mais il s'y trouve aussi beaucoup d'assertions contestables. L'auteur n'a pas assez distingué entre le certain et le possible. Il n'est pas démontré, par exemple, qu'Ophir soit Abhîra; il l'est moins encore que le Phison soit le Gange, que Chavilah soit Sauvîra (et aussi Ophir), ni que les Indiens aient trafiqué sur les côtes de l'Arabie et de l'Afrique, et aient eu des établissements à Socotora, dès avant l'apparition dans ces mers du commerce phénicien. M. L. aurait bien dû indiquer aussi en quel endroit des livres d'Hérodote est mentionnée la coutume des Indiens de se brûler vifs. Je ne me souviens pas d'y avoir rien lu de semblable. Ce qui est plus fâcheux, c'est le ton dépréciateur et tracassier dans lequel l'auteur tombe parfois. Il est fort peu reconnaissant aux hommes du passé. Il les gourmande plutôt de nous avoir si peu appris, et semble leur reprocher de ne pas avoir inventé la philologie comparée bien des siècles avant Bopp. Il flétrit, et avec raison, l'introduction de l'Inquisition aux Indes; mais, dans le rôle des Portugais, il ne voit guère que cela, et, en ceci, il a tort. En général, M. L. est un ennemi juré du fanatisme sous toutes ses formes. Il en veut beaucoup aux croisades, aux missionnaires[1], aux prêtres, aux jésuites, un peu aussi au christianisme, et il paraît grand admirateur du Culturkampf. C'est son affaire. Mais comme ce n'est guère son sujet, que d'ailleurs je n'ai aucun intérêt à savoir ce qu'il pense là-dessus, et qu'il s'obstine à me le dire à tout propos, cela finit par devenir agaçant. Il y a ainsi un bon nombre de passages d'un style épigrammatique et détaché, où l'auteur donne à entendre qu'il dédaigne de vider son carquois, et qui, pas plus que le mélange parfois choquant d'une langue presque poétique et d'expressions familières, ne sont précisément dans le ton qui convient à l'histoire. Mais, avec ces réserves, cette Introduction, je me plais à le répéter, est, en somme, un très bon morceau.

Un des mérites et une des nouveautés du livre, ce sont les gravures, toutes d'une exécution parfaite et d'un choix en général fort

1. On est étonné, p. 17, de voir qu'il a fallu un Emile Burnouf pour tirer quelque chose des *Lettres Édifiantes*. P. 23, on s'aperçoit qu'il y a erreur et qu'Eugène a été confondu avec Émile.

judicieux. Malheureusement je ne puis pas toujours en dire autant du parti que l'auteur en a tiré pour son texte. L'idée que les temples hypogées nous représentent des forteresses primitives paraît bien invraisemblable et aurait besoin de quelque preuve à l'appui. Jamais, à aucune époque de leur longue histoire, les peuples aryens ne paraissent avoir été des troglodytes. Il est tout aussi peu probable que le stûpa dérive de la cabane ou de la tente, et que les piliérs qui entourent le Thuparamaya de Ceylan nous [63] aient conservé un souvenir de la forêt qui abritait les premières habitations. Le stûpa est massif et la forme, aussi bien que le nom, fait songer plutôt à un monceau, à un tumulus. La description d'une maison védique, p. 86, est aussi fantaisiste que celle de la grande fête religieuse donnée quelques pages plus haut. A quoi bon décrire ces maisons, pour nous apprendre qu'à l'entrée de l'enclos elles avaient une porte ou n'en avaient pas[1]? La nudité, qui est de règle, pour les femmes surtout, dans les sculptures et dans les peintures bouddhiques, est certainement une affaire de convention. En général, il y a quelque inconvénient à utiliser les monuments figurés, tous d'une époque si postérieure, pour des restaurations de l'âge védique, et cet inconvénient augmente singulièrement quand il s'agit de figures religieuses. On peut, à la rigueur, se servir d'un Jupiter gréco-romain pour représenter le Zeus d'Homère, parce que la conception plastique du dieu n'a guère changé dans l'intervalle. On ne pourrait déjà plus prendre l'Hercule de la statuaire pour illustrer le Bouclier d'Hésiode. A plus forte raison, les sculptures d'Ellora ne peuvent-elles rien nous apprendre sur les divinités du panthéon védique. La plupart des bois intercalés dans le texte de cette livraison seraient ainsi mieux à leur place dans les suivantes. Par contre, il faut louer sans réserve la carte dressée pour celle-ci par M. Lefmann. Elle est nettement et élégamment gravée, et elle montre bien ce que l'auteur veut faire voir, la position de l'Inde dans le monde ancien.

L'impression est fort correcte. P. 37, l. 35, il faut lire *yajus* et p. 122, l. 14, *purandara*.

1. Précisément ici l'auteur aurait pu être plus affirmatif. Dans les Brâhmaṇas, il n'est peut-être pas un seul des nombreux enclos servant au sacrifice qui ne soit pourvu de portes, et on sait combien le culte est conservateur des choses archaïques. Mais M. L. ne fait guère usage des Brâhmaṇas.

Graf F. A. von Noer. **Kaiser Akbar**. Ein Versuch über die Geschichte Indiens im sechzehnten Jahrhundert. 1ste Lieferung. Leiden, E. J. Brill, 1880, xxiii-216 p. in-8°.

(*Revue critique*, 9 janvier 1882.)

[27] C'est un magnifique sujet qu'a choisi là M. de Noer. L'Asie n'offre pas un second exemple de cette succession de père en fils de trois grands et bons souverains, Baber, Humayun et Akbar[1], la seule dans toute l'histoire qui ait rappelé à M. Renan celle des Antonins. Jamais, avant la domination anglaise, l'Inde n'avait vu mettre autant d'humanité dans la conquête, autant d'ordre, de justice et de douceur dans l'administration. Aucune autre époque n'y a laissé d'elle autant de documents de premier ordre, rôles et papiers d'état, autobiographies de souverains, mémoires de généraux et de ministres, la plupart d'une autorité incomparable et dont quelques-uns sont des chefs-d'œuvre littéraires. Même dans l'histoire de notre Occident, y a-t-il beaucoup d'époques sur lesquelles nous ayons des jours plus vifs, que sur celle qui commence avec ces étonnants mémoires de Baber, la plus franche et la plus sincère de toutes les autobiographies, et qui se termine avec ces Instituts d'Akbar rédigés par Abul Fazl, son grand, sage et honnête ministre? D'autre part, ces documents sont foncièrement orientaux : c'est dire qu'ils offrent des matériaux historiques plutôt que ce que nous appelons de l'histoire et, encore, des matériaux qui, pour être ajustés à notre point de vue, demandent à être maniés d'une main experte. Et, comme ce travail n'a été abordé jusqu'ici que par le côté de l'érudition critique ou d'une façon toute générale, dans des ouvrages embrassant de longues périodes, le sujet, tel que l'a conçu M. de N., est en réalité neuf et comme vierge. Est-il besoin d'ajouter qu'il est difficile? Le xvie siècle, dans l'Inde, [28] n'a pas été marqué seulement par de grandes ré-

1. Les qualités de la race n'ont pas complètement disparu chez leurs successeurs : Jehanghir ne fut pas un homme ordinaire, et, à ne compter que l'énergie et l'habileté, Aurangzeb fut un grand prince. Mais la tête chez l'un était trop faible pour résister aux séductions du trône, et l'autre n'eut rien de la générosité ni de la largeur d'esprit de ses grands ancêtres.

volutions politiques : comme l'a fort bien vu M. de N., il a été, presque autant qu'en Europe, une époque de fermentation et de renouvellement intellectuels. Jamais les deux grands facteurs, qui, depuis cinq ou six siècles, se trouvaient en présence sur ce sol, l'Islam et l'Hindouisme, n'entrèrent en un contact plus intime et n'essayèrent plus sérieusement de se comprendre. Ce fut la dernière tentative d'une civilisation purement orientale, tentative éphémère, car, encore une génération ou deux, et les Anglais vont apparaître, et même avant eux déjà, le fanatisme musulman, reprenant le dessus, l'aura étouffée dans sa fleur. Durant ce court espace de temps, l'art indo-persan fait éclore ses plus délicates merveilles, tandis que du rapprochement d'éléments si divers, favorisé d'en haut par une tolérance et une largeur d'esprit jusque-là sans exemple, se produisent, sur le domaine de la science, de la religion et de la politique, des ébauches, des aspirations troubles, si l'on veut, et malheureusement sans avenir, mais qui n'en donnent pas moins à l'époque une physionomie unique dans le passé de l'Inde. Rien de plus difficile à apprécier exactement et à retracer avec leur juste nuance que ces mouvements compliqués, dont l'intelligence, même quand ils sont le fait d'une élite peu nombreuse, exige la connaissance intime et du monde musulman, et du monde hindou. Or c'est là, pour le moins autant que dans la série assez monotone de ses expéditions et de ses guerres, qu'est l'histoire d'Akbar, dans ces mouvements intellectuels dont son long et glorieux règne marque l'apogée et dont sa propre personnalité fut la plus haute expression. Car il fut lui-même le produit le plus singulier de cette singulière époque, et le passé nous présente peu de figures plus curieuses que celle de ce conquérant philosophe, soldat dès l'enfance, capitaine constamment heureux, et n'aimant pas la guerre ; épris de toutes les choses de l'esprit, d'art, de sciences, de lettres, sans être ni savant, ni lettré ; désabusé de bonne heure, et pourtant plein de bonté ; rêveur, parfois chimérique dans son cercle de beaux esprits, et l'homme d'action le plus pratique du monde à la tête des affaires ; tour à tour mystique, dévot et sceptique à sa façon et à ses heures ; curieux de toutes les religions, et n'appartenant à aucune ; rêvant parfois d'en établir une nouvelle, et ne se permettant jamais de tracasser les anciennes. On le voit, le sujet choisi par M. de N. est de ceux où un historien peut donner toute sa mesure.

En assumant cette tâche à la fois séduisante et redoutable,

M. de N. a-t-il suffisamment consulté ses forces? Il serait téméraire de se prononcer à cet égard sur l'inspection de son premier fascicule, le seul que j'aie sous les yeux, et qui n'est qu'une sorte de prologue s'arrêtant à la jeunesse du héros. M. de N. s'excuse modestement de n'être ni historien de profession, ni philologue. Mais il a l'amour de son sujet, et la façon dont il en parle dans sa préface, montre qu'il en a bien saisi toute l'importance. Il a eu la bonne fortune de vivre dans l'intimité de Blochmann et, pour tout ce qui concerne la critique des documents directement [29] relatifs à cette époque, il n'aurait pu passer par meilleure école. Il s'est entouré de toutes les sources actuellement accessibles ; il les estime chacune à sa valeur, et en fait l'usage le plus consciencieux. Or, si, pour le détail, il reste encore plus d'un point à élucider dans ces témoignages, pour l'ensemble du règne et pour l'appréciation du rôle politique du grand empereur, ils sont suffisants. Enfin il connaît l'Inde contemporaine pour y avoir vécu, et c'est là un avantage inestimable pour celui qui entreprend d'en retracer le passé. Dirai-je pourtant qu'il me reste quelques craintes ? M. de N. semble parfois ne pas dominer suffisamment sa matière. Les faits se suivent chez lui dans l'ordre voulu ; mais peut-être ne sont-ils pas assez éclairés. Les grandes lignes ne se dessinent pas toujours bien, et son exposé a trop souvent l'allure d'une chronique. C'est ainsi que tous ces faits de révolte et de trahison, le mal endémique de ces dynasties musulmanes, et où l'on voit régulièrement un personnage jusque-là impeccable se montrer tout d'un coup digne des dernières rigueurs, s'expliqueraient bien autrement, si l'auteur s'était donné la peine d'exposer plus complètement les conditions du pouvoir dans cette sorte de féodalité sans véritable aristocratie, où la subordination était basée non sur le régime fixe de la terre, mais sur le sentiment tout personnel de la fidélité envers le bienfaiteur, le compagnon d'armes, ou le maître dont on a accepté le sel et dont on mange le pain. Quel dommage encore pour le lecteur, que M. de N. n'ait pas réussi à faire mieux revivre dans son récit ces grands Timourides restés si vivants dans les souvenirs qu'ils nous ont laissés, la mâle et franche figure de Baber, avec sa fine bonhomie [1], celle d'Humayun, ce voluptueux d'une distinction plus fragile, mais chez qui l'intelligence et le

1. Ses Mémoires sont le seul livre oriental, à ma connaissance, où il y ait ce que nous appelons de la bonne humeur.

cœur rachetaient, à bien des égards, les faiblesses de caractère. Même pour Akbar, on peut trouver que sa physionomie est jusqu'ici bien pâle, bien qu'il ait achevé sa 25e année à la fin du volume. La description géographique et ethnographique de l'Inde, par laquelle s'ouvre le livre, ressemble plus parfois à l'abrégé d'une introduction à l'histoire générale de la Péninsule, qu'au Ier chapitre d'une histoire spéciale[1]. Par ci par là aussi la composition trahit quelque inexpérience. Ainsi, p. 175, on trouve rejetée en note la fin d'événements survenus à Kaboul dont le commencement avait été longuement développé dans le corps du récit, et qu'on avait un peu perdus de vue, Le même procédé a dû servir p. 179. Plus loin, p. 188, à propos de l'éducation d'Akbar, M. de N. revient à jeter un coup d'œil sur l'histoire [30] antérieure des Mogols : ici encore et parfois bien mal à propos. il retombe dans la chronique.

Après tout, il n'y a rien là de bien grave. Ce qui m'inquiète davantage, c'est la connaissance imparfaite que M. de N. paraît avoir de l'Hindouisme. En tout cas, le tableau qu'il en trace est tout à fait insuffisant, et devra être repris à neuf dans les volumes suivants. Ce n'est pas à l'aide de schémas pareils que le lecteur se représentera cet étrange monde de l'Inde sectaire. Que lui importe d'avoir des idées plus ou moins justes ou fausses sur les purohitas védiques, sur les quatres castes de Manu qui se seraient multipliées jusqu'au nombre de soixante-dix[2], sur la répartition de la propriété entre les Çûdras, les Vaiçyas et les Kshatriyas, de savoir qu'il y a six systèmes de philosophie et deux religions principales, la vishnouite et la çivaïte, divisées l'une et l'autre en beaucoup de sectes, si de tout cela le peu qui subsiste au temps d'Akbar se réduit à des cadres plus ou moins officiels et fictifs ? Il faudra que M. de N. se décide à pénétrer plus au fond des choses, s'il veut faire comprendre au lecteur l'état social, religieux et intellectuel de l'Inde au XVIe siècle et lui donner une notion juste de la personne et du rôle du grand empereur. Car, si Akbar reste en

1. Il s'y trouve quelques inexactitudes. P. 26, M. de N. fait des Aryens les premiers immigrants venus de l'Ouest. A quelle époque et de quel côté pense-t-il que soient venus les Dravidiens ? *Ibidem*, il semble ranger parmi ces derniers tous les aborigènes de l'Inde centrale. P. 57, il aurait fallu citer les chiffres du recensement de 1872, qui a enlevé toute autorité à celui de 1867.

2. Ce chiffre, comme tout autre qu'on pourrait donner, n'est qu'un élément arbitraire et abstrait de classification, auquel ne répond rien de réel. En ajoutant deux zéros, M. de N. eût approché davantage de la vérité.

somme un souverain musulman, l'homme en lui fut aux trois quarts d'un hindou.

Voici bien des réserves. Comme on voit, ce sont des désidérata et des craintes, plutôt que des critiques. Elles se résument en ce désir si naturel qui nous porte à demander la perfection à l'historien d'une grande époque, et il n'est rien que je souhaite davantage que de voir M. de N. les faire tomber une à une dans la suite de son travail. En tout cas, il ne faudrait pas en conclure qu'elles me font méconnaître les sérieux mérites que l'ouvrage présente à beaucoup d'égards : le soin scrupuleux avec lequel l'auteur recueille et utilise les sources immédiates de son sujet, la sûreté de jugement avec laquelle il les discute quand elles sont en conflit, la simplicité, la clarté, la convenance de son style également éloigné du laisser-aller et de prétention [1]. De toute façon M. de Noer nous donnera une bonne et honnête histoire d'Akbar, ce qui sera déjà beaucoup. Il nous racontera consciencieusement le règne du grand empereur, s'il ne lui est pas donné de le faire en quelque sorte revivre.

A.-F. Rudolf Hoernle. **A comparative Grammar of the Gaudian Langages with special reference to the Eastern Hindi**, accompanied by a language-map and a table of alphabets. London, Trübner and Co, 1880. XL-416 p. in-8°.

(*Revue critique*, 31 juillet 1882.)

[**81**] Voici un livre dont le plus simple examen montre mieux que ne pourrait le faire n'importe quelle dissertation *ex professo*, à quel degré de précision a été porté l'art d'analyser et de décrire un groupe

1. Il y a pourtant quelques négligences : je doute, par exemple, que « die hauptsæchlichsten Râdschpûtenstæmme » (p. 15) soit du bien bon allemand. P. 31 M. de N. semble vouloir dire que Delhi fut pillée bien que la population fût en majorité musulmane. C'est pourtant ce que sa phrase ne dit pas. — Voici quelques fautes d'impression : p. x, l. 15. lire *wie;* p. XIX, l. 10, *Heinrich ;* p. 157, l. 25, *bat ;* p. 196, l. 4, *Morgenland ;* p. 201, l. 27, *des Chân's ;* p. 203, l. 27, *den Raubzügen*. P. 187, Montesquieu est cité incorrectement; il faut « de ses propres forces ». Un lapsus assez plaisant est le « général Iskander Cunningham », p. 184, note 1.

de langues, d'en suivre ou d'en deviner les altérations progressives et d'en rétablir la filiation. Il y a vingt ans, à supposer même que les matériaux sur lesquels il repose eussent été accessibles, la pensée de l'écrire sur le même plan ne serait venue à personne. Le grammairien consommé qui eût réussi à embrasser le sujet d'une vue aussi nette, eût été obligé, dans l'exposition et sous peine de n'être compris que d'un bien petit nombre de lecteurs, de s'arrêter à chaque pas pour asseoir ou déblayer sa route, d'établir ou de rappeler des principes, d'entrer dans des digressions et d'embarrasser sa marche de tout un appareil de généralités théoriques. M. Hoernle a trouvé le terrain mieux préparé. Il a pu réduire ses *impedimenta* au strict nécessaire et faire tenir dans 400 pages la grammaire historique et comparative de tous les idiomes aryens modernes de l'Inde[1]. Son livre, qui embrasse la même aire géographique et linguistique que les trois volumes de M. Beames, est, sous plusieurs rapports, matériellement plus complet, en même temps que la doctrine y est poussée plus à fond. C'est là un résultat qui fait infiniment d'honneur à M. H., mais c'est aussi un heureux signe de l'état actuel des études linguistiques, qu'un pareil résultat ait pu être poursuivi sans trop présumer du public.

Pour arriver à se loger en si peu d'espace, M. H. a dû nécessairement serrer les lignes. Le volume est fort court de marge et les pages en sont hérissées d'initiales et d'abréviations : termes grammaticaux, désignations de langues et de dialectes, noms d'auteurs, titres d'ouvrages hindous et européens connus ou inconnus, publiés ou manuscrits, autant [32] de sigles dont l'abondance serait fâcheuse dans tout autre livre moins destiné à l'étude patiente, minutieuse. Par contre les économies ne sont jamais faites aux dépens des choses essentielles ou simplement importantes. Les exemples, et ils sont innombrables, depuis la simple forme jusqu'à la locution développée, sont tous donnés en caractères devanâgarî[2] et, d'un bout à l'autre, accompagnés de la traduction. Bien que sobre en général de commentaires, l'auteur n'hésite pas à s'engager dans de longues discussions sur des points particulièrement obscurs

1. Des variétés un peu notables, il n'en manque qu'une, le Kâshmîrî, qui n'est mentionné qu'occasionnellement.

2. Pour *ê*, *ô*, *al*, *aû*, qui manquent en devanâgarî, M. H. se sert des caractères gurmukhîs ou bengalis; *r* et *rh* cérébrales sont empruntés à l'alphabet kaithî; pour la voyelle brève neutre, qui n'est jamais initiale, il emploie un point placé à la droite de la consonne.

ou controversés. Mais, ce qu'il a évité par dessus tout, c'est d'économiser sur les faits. Sous ce rapport, son livre est d'une étonnante richesse. Dans aucun autre ouvrage on ne trouvera pour toutes les périodes de l'histoire de ces langues, l'inventaire aussi complet de leur mécanisme grammatical, depuis les moindres accidents de la phonétique jusqu'aux procédés caractéristiques de leur syntaxe. Aussi la grammaire de M. H. avec son caractère hautement doctrinal, est-elle en même temps un livre d'enseignement pratique, autant que peut l'être un ouvrage essentiellement comparatif, et cela non seulement pour le dialecte Hindî qui sert de base à l'exposition, mais aussi pour les autres variétés dont il est traité d'une façon moins directe.

Ce qui en réalité a permis à M. H. d'accomplir sans accident ce tour de force de concision, c'est la disposition ingénieuse et rigoureusement conséquente de son livre, où toutes choses viennent si bien à leur place que le commentaire est la plupart du temps contenu dans l'énoncé même. Sa grammaire n'est point, en effet, l'essai d'un débutant. Longtemps avant de l'écrire, il en avait en quelque sorte tracé le plan dans des articles fort remarqués lors de leur publication dans le Journal asiatique du Bengale[1]. Plus tard, il avait donné sa mesure dans une grammaire du dialecte Garvari[2] et, à différentes reprises, il avait discuté les objections soulevées par quelques-unes de ses théories[3]. Il ne fallait pas moins que cette longue préparation à Bénarès même, le centre et comme l'abrégé de l'Inde entière, pour aboutir à une œuvre aussi parfaitement méditée que celle qui nous occupe, où jusqu'au moindre détail, tout est prévu et mesuré d'avance et qui, bien que sortie peu à peu d'une grammaire du Hindî oriental, était certainement construite tout entière dans la pensée de l'auteur avant que la première ligne en fut rédigée.

Dans cinq sections subdivisées en douze chapitres, un plus grand nombre [83] de sous-chapitres et 570 paragraphes, M. H. traite successivement des alphabets[4] et de la phonétique; des suffixes et

1. Années 1872, 1873, sous le titre de *Essays in aid of a comparative grammar of the Gaudian languages.*

2. *A Grammar of the Eastern Hindi commonly called Garwari*, London, 1878, in-8°.

3. *Indian Antiquary*, I, 356; II, 210; V, 119.

4. M. H. eût rendu sa *Table des alphabets* bien plus utile encore, s'il avait remplacé les alphabets anciens (Maurya, Gupta, Valabhi) un peu hors de cause ici, par une série plus complète des variétés modernes et des formes intermédiaires du moyen âge.

des racines[1]; de la flexion du nom, substantif, adjectif, nom de nombre et pronom; de la flexion du verbe en toutes ses formes primitives, dérivées et composées; enfin, des indéclinables. Une sixième section est consacrée à des spécimens du Hindî oriental, tel qu'il se parle aux environs de Bénarès.

C'est de ce dialecte, en effet, le Bhojpuri, que M. H. traite en première ligne. Il en donne la grammaire complète, parfaitement suffisante pour l'acquisition pratique de la langue. A la suite de chaque paragraphe et sous la rubrique *affinities*, il analyse ensuite les conformités ou les divergences que présentent, par rapport à ce type, les autres dialectes d'origine aryenne : à l'Orient, les diverses formes du Bengali et l'Oriya; au nord, les idiomes himalayens du Garhwal, de Kumaon et du Népâl; à l'Ouest, les diverses variétés du Hindî occidental et, plus loin, les dialectes parlés dans le Gujarât, dans le Sindh et dans le Penjâb; enfin, au Sud, le Marathi avec ses subdivisions. C'est là la partie comparative, méthodiquement distribuée dans toutes les parties du livre. Quant à la partie historique, elle est distribuée de même à la suite de chaque paragraphe sous la rubrique *Derivation and Origin*. M. H. y examine ce que les faits ainsi signalés deviennent dans les formes archaïques de ces divers idiomes, quand celles-ci sont accessibles dans des œuvres écrites ou traditionnelles; puis, à l'aide des prâkrits, du pâli et de la langue des plus anciennes inscriptions, il remonte pour chacun d'eux, jusqu'au sanscrit, qui, d'une façon générale, peut en être regardé comme la source commune. Cette partie du livre, la plus intéressante, au point de vue de la linguistique générale, en est une des plus originales. C'est une de celles aussi qui soulèveront peut-être le plus d'objections de détail. On ne reprochera pas sans doute à M. H. sa tendance à tout expliquer par le sanscrit. C'est là une direction qui était en quelque sorte tracée d'avance, chaque pas en avant dans la philologie de ces langues ayant constamment réduit le nombre des faits qui paraissaient exiger une explication différente. Mais on ne peut se dissimuler que parmi les dérivations de M. H., il y en a quelques-unes d'héroïques. Tout le monde ne sera pas disposé, par exemple, à reconnaître dans l'élément *ka* que l'analyse constate ou rétablit dans tant de suffixes de dérivation ou de flexion, le représentant

1. Une liste alphabétique des racines, d'abord destinée à la grammaire, a été publiée à part dans le Journal asiatique du Bengale, 1880, p. 33 et s.

du sanscrit *kṛita*. Mais il convient d'ajouter que M. H. a soin lui-même, en plus d'un endroit, d'exprimer des réserves ; que ses partis pris, en apparence les plus audacieux, reposent sur des analogies si nombreuses, sur une expérience [84] si parfaite de toutes les particularités de ce domaine linguistique, qu'une contradiction dont il n'aurait pas lui-même reconnu et signalé la possibilité, aurait rarement la chance d'être bien fondée. Pour moi du moins, qui ai surtout à apprendre dans ce livre, je ne me permettrai pas de critiquer.

Une œuvre ainsi disposée, suppose une classification et une généalogie de toutes ces langues. C'est, en effet, ce que nous donne l'introduction. M. H. divise ces idiomes en quatre groupes principaux. Groupe de l'Est : Hindî oriental, Bengali et Oriya Groupe de l'Ouest : Hindî occidental, Gujarâtî, Sindhî et Penjâbî. Groupe du Nord : les langues aryennes de l'Himâlaya. Groupe du Sud ou Marâṭhî. Le Hindî se partage ainsi entre le groupe de l'Est et celui de l'Ouest, ses deux branches ayant plus d'affinités avec le Bengali d'un côté, le Gujarâtî et le Penjâbî de l'autre, qu'elles n'en ont entre elles. Les œuvres littéraires qui nous sont parvenues, montrent que chacun de ces groupes, maintenant fractionnés en de nombreux dialectes, ne formait vers le XIIe ou XIIIe siècle qu'une seule langue. En examinant les caractères principaux de ces quatre langues, on s'aperçoit ensuite que le groupe du Nord se rapproche de celui de l'Ouest, tandis que celui du Sud est en relation plus étroite avec celui de l'Est et que, par conséquent, à une époque plus ancienne, dont les inscriptions d'Açoka nous ont laissé quelque souvenir, les quatre groupes se réduisaient à deux, qui correspondent aux prâkrits Çaurasenî et Mâgadhî. Non pas aux variétés de ce nom qu'enseignent les grammairiens, celles-ci sont des langues littéraires et plus ou moins artificielles, mais à leurs dialectes vulgaires ou Apabhraṃças. Et ici encore, il faut entendre non les Apabhraṃças des grammairiens, qui sont eux-mêmes plus ou moins artificiels, mais les Apabhraṃças vrais, qui ont péri, à moins que le pâli ne nous ait conservé l'image de l'un d'eux. Quant au Mâhârâsṭhrî, c'est une variété du Çaurasenî, c'est-à-dire du groupe occidental ; il n'a rien de commun que le nom[1] avec le Marâṭhî actuel et passé dont on l'a souvent rapproché et

1. Ce nom serait à prendre comme qualificatif, « la langue du grand royaume », d'après M. H., du Doab.

que ses caractères font rentrer au contraire dans le groupe oriental ou mâgadhî. A côté de ces langues aryennes parlées par des aryens, se sont formés en outre, chez les populations non aryennes, un certain nombre de patois. Ce sont les dialectes qualifiés de Paiçâcî, qui ont péri de bonne heure et dont le Paiçâcî des grammairiens nous a seul conservé quelques traits. Ces deux langues, Çaurasenî vulgaire et Mâgadhî vulgaire, étaient venues toutes deux de l'Ouest, la plus orientale, le Mâgadhî, ayant précédé l'autre, puisqu'elle a laissé des traces tout le long de la route, jusque dans la vallée du Kaboul et encore au delà. L'autre, plus jeune, le Çaurasenî, ne s'est pas avancée plus loin vers l'Est et vers le Sud que la limite actuelle du Hindî oriental et du Marâṭhî. A leur tour, elles n'étaient [85] que des variétés dialectales d'un idiome unique, qui, élevé à l'état de langue littéraire, est représenté par le sanscrit.

Telle est, en résumé, d'après M. H., l'histoire des langues aryennes de l'Inde[1]. Sur plusieurs points, par exemple en ce qui concerne la position respective du Mâhârâshṭri et du Marâṭhî, elle est entièrement neuve. L'ensemble en est séduisant, car, à première vue, elle paraît plus simple et mieux liée qu'aucune autre qu'on ait encore présentée. Est-elle pourtant à l'abri de toute objection? Sans entrer dans un examen qui m'entraînerait trop loin et qui, pour être complet, devrait empiéter sur un terrain où je ne me sens plus compétent, je dois dire que les conclusions de M. H. me paraissent parfois bien affirmatives, eu égard à la nature de ses données. Rien que par le résumé qui précède, on a pu voir combien de termes essentiels de la série ont disparu, aux lieu et place desquels il n'a que des approximations suspectes, dont lui-même se défie et dont il se sert pourtant comme s'il ne s'en défiait pas. Au départ, en effet, M. H. marche sur un terrain solide : il a affaire à des langues actuellement parlées. Mais dès qu'il remonte dans le passé (et c'est là une objection qui, pour le dire en passant, porte aussi parfois sur ses *derivations*), il ne dispose plus que de langues littéraires ou, pis encore, de langues qui ont servi de *medium* à des mouvements religieux. De ce que les plus anciens

1. Les mêmes vues, parfois appuyées d'arguments différents, ont été présentées par M. H. dans la préface de sa belle édition de la grammaire de Chaṇḍa : *The Prâkṛita-Lakshaṇam, or Chaṇḍa's Grammar of the Ancient (Ârsha) Prâkṛit. Part I. Text with a critical Introduction and Notes.* Calcutta, 1880 (Bibliotheca Indica). D'une autre publication de M. H., sur le même sujet, mais écrite probablement en vue d'un public moins spécial, *A Sketch of the History of Prakṛit Philology, Calcutta Review, october 1880,* je ne connais que le titre.

Kirtans vishnouites ne sont ni en Bengali ni en Hindî, mais dans un idiome qui participe des deux; de ce que le Hindî occidental, le Gujarâti et le Penjâbî se confondent pour ainsi dire dans le poème de Cand, s'ensuit-il qu'on ne parlait alors que deux langues des montagnes de l'Afghanistan au Doab et du Doab aux collines d'Assam? De même les inscriptions d'Açoka autorisent-elles réellement la conclusion qu'un seul idiome régnait à cette époque des sources de la Jumnâ aux bouches du Gange? Répondre négativement à ces questions et à d'autres semblables, ce n'est pas repousser sans doute la théorie historique de M. H.; mais c'est lui enlever quelque chose de sa rigueur, de sa précision et de sa simplicité. D'ailleurs, ne sait-on pas combien la classification des dialectes est délicate, même quand il s'agit de variétés actuellement existantes? M. H. trouve, par exemple, que le Marâṭhî s'accorde avec le groupe oriental sur quatre points et avec le groupe occidental sur huit; mais que la proposition est renversée si on ne considère que les traits vraiment caractéristiques, selon lui, des deux groupes. Le Marâṭhî s'accorde alors sur quatre points avec le groupe oriental et, avec le groupe occidental, sur deux seulement. Cela suffit pour le ranger [86] parmi les langues de l'Est, et, comme le Mâhârâshṭrî se range parmi celles de l'Ouest, on n'admettra aucun rapport entre les deux. Est-il besoin d'ajouter qu'il y a toujours quelque chose d'arbitraire, et, par conséquent, d'aléatoire dans cette sorte de calculs? M. Garrez, tout au contraire, croit devoir admettre une relation particulièrement étroite entre le Mâhârâshṭrî et le Marâṭhî, et ses vues à cet égard, émises depuis des années, ont été généralement approuvées, à plusieurs reprises, notamment par M. Weber. Ce seul fait montre qu'il y a encore en tout ceci bien de l'incertitude et que, tout en rendant hommage au vaste savoir et à l'habileté avec lesquels M. H. a édifié cette histoire linguistique de l'Inde, il convient de tempérer çà et là, par quelque doute, la rigueur apparente de ses démonstrations.

Le volume est terminé par un index alphabétique qui facilite les recherches. La correction typographique qui présentait ici des difficultés toutes particulières, est irréprochable. Du moins n'ai-je trouvé qu'un nombre tout à fait insignifiant de fautes ayant échappé à l'erratum; par exemple, p. 6, ligne 8, le virâma dans *'amṛita;* p. 35, lig. 4, *infra*, *dh* au lieu de *gh*; à la ligne suivante, *saṃhaḥ* devrait être marqué d'un astérisque; p. 126, lig. 22, il faut lire *indrâṇî*.

Cet article était à peu près achevé quand la Grammaire de M. Hoernle a été honorée du prix Volney par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Après un pareil suffrage, le mien n'est plus d'aucun prix. Je n'en suis pas moins heureux de pouvoir féliciter de cette haute distinction l'auteur d'un ouvrage dont je pense tant de bien.

J.-H. Nelson. **A Prospectus of the scientific study of the Hindu Law**. London, Kegan Paul and Co, 1881. xiv-208 p. in-8°.
John D. Mayne. **A Treatise of Hindu Law and Usage**. Madras, Higginbotham and Co. London, Stevens and Haynes. 1878. xxxix-607 p. in-8°.

(*Revue critique*, 28 août 1882.)

[**161**] Les deux ouvrages dont les titres précèdent, l'un tout récent, l'autre dont j'aurais dû rendre compte depuis longtemps déjà, sont d'un heureux augure pour l'avenir des études juridiques dans l'Inde. Ils nous montrent, chacun à sa façon, ces études résolument engagées dans des voies nouvelles, et ils témoignent de l'intérêt croissant qu'elles rencontrent dans les rangs de la magistrature anglo-indienne. M. Nelson est actuellement juge dans la présidence de Madras, et son livre, écrit au milieu du conflit des idées et sous l'impression des difficultés journalières de la pratique, a quelque chose des allures d'un pamphlet. M. Mayne, qui a longtemps siégé à la haute cour de Madras, a réuni dans l'Inde les matériaux du sien, fruit d'une expérience plus mûre et d'une ardeur qui a eu le temps de se calmer. Mais, l'un et l'autre, ils conçoivent le droit de la même façon, ni comme une science abstraite et de pure spéculation, ni comme l'interprétation strictement professionnelle de prescriptions admises toutes faites, mais comme une branche de la critique historique. C'est à ce point de vue, le seul où je puisse me croire quelque compétence, que je vais essayer d'apprécier leurs ouvrages.

Bien qu'il soit le plus récent, je commencerai par celui de M. N., parce qu'il se rattache par le lien le plus étroit à une précédente

publication du même auteur, dont j'ai rendu compte, il y a de cela quatre ans, dans la *Revue*[1]. Dans ce premier écrit, M. N. établissait : que le terme de « Loi hindoue » n'est pas aussi facile à définir qu'on se l'imagine d'ordinaire, et que c'est se méprendre sur la nature des livres juridiques de l'Inde que de les assimiler à nos codes; que l'autorité anglaise étend outre mesure l'empire de cette législation en l'appliquant indistinctement à des populations pour lesquelles elle n'est pas faite et [**162**] qu'elle-même n'a jamais prétendu soumettre à ses prescriptions; que lui sacrifier notamment, dans la mesure qu'on le fait, la coutume non-écrite, c'est violer un de ses principes les plus évidents; qu'enfin, sur un certain nombre de points spécifiés, la jurisprudence des tribunaux anglais, en particulier de ceux qui relèvent de Madras, est en contradiction directe avec l'esprit et avec la lettre de cette loi qu'elle prétend appliquer. Dans mon compte rendu, tout en me déclarant d'accord pour le fond avec M. N., tout en rendant hommage à la conviction résolue avec laquelle, à des erreurs autorisées de haut, il opposait des idées qui, pour n'être pas absolument neuves parmi les indianistes, l'étaient beaucoup au contraire venant d'un jurisconsulte, je dus exprimer maintes réserves sur des points où l'auteur me paraissait dépasser le but. J'essayai de faire voir qu'après tout, il restait bien quelque chose de ce *hindu law* dont M. N. faisait à peu près table rase, et qu'il y avait beaucoup à redire à sa façon de faire intervenir l'ethnographie dans la question. Il y a certainement dans l'Inde des populations entières, se chiffrant par millions, qui n'ont pas une goutte de sang aryen dans les veines, et qui n'en prétendent pas moins vivre conformément au *dharma* proclamé par les anciens sages; et, réciproquement, parmi les tribus brahmaniques les plus pures, il n'y en a peut-être pas une seule qui se conforme rigoureusement à la loi écrite. Comme le nouvel ouvrage de M. N. n'est que le développement de la même thèse, je ne rentrerai pas dans le débat. Je m'en tiendrai à ce qui est la partie neuve du livre, et, puisqu'il a bien voulu faire à mon article l'honneur de lui emprunter l'épigraphe du nouveau volume, je dirai, d'une façon générale, mais aussi nettement que je pourrai, en quoi nous sommes d'accord et en quoi nous différons.

Les développements nouveaux peuvent se ranger sous deux

1. *A View of the Hindû Law as administered by the High Court of Judicature at Madras*. Madras, 1877. Cf. *Revue critique* du 29 juin 1878 et ci-dessus, p. 296.

rubriques : des aperçus historiques sur l'origine, sur la tradition et l'interprétation de la *smṛiti*, et les vues personnelles de M. N. sur les mesures à prendre pour remédier à la façon fâcheuse dont la justice est administrée à beaucoup d'Hindous.

Il y a quantité d'observations justes et vraies dans la partie historique de ce travail. L'auteur montre fort bien tout ce qu'il y a d'incertain dans l'origine de ces livres, d'obscur dans leur transmission, de suspect dans beaucoup de leurs prétentions et de contradictoire dans certaines de leurs doctrines Mais ici, comme dans le précédent volume, il lui arrive rarement de toucher le but sans aussitôt le dépasser. La moitié peut-être de toute son argumentation tend à prouver qu'il n'y a pas, qu'il n'y a jamais eu de loi hindoue, de sorte que le lecteur doit se demander parfois à quoi peut servir l'étude scientifique de quelque chose qui n'existe pas. Heureusement M. N. ne s'est pas adressé la question à lui-même, sans quoi nous courions risque de n'avoir jamais son livre, et c'eût été dommage. Évidemment, il y a dans toute cette appréciation plus que de l'exagération. Si c'est se tromper que de mettre les *çâstras* sur la même [163] ligne que la loi des Douze Tables ou que le Code civil, c'est non moins se tromper que de vouloir les juger d'après la même mesure. Il faut les prendre pour ce qu'ils sont, une tradition écrite et cela à des époques et sous des influences bien diverses, non par des législateurs, mais par des lettrés sans relation, la plupart, avec l'autorité publique, mais qui, à part certaines doctrines touchant plutôt à des prétentions sociales qu'au droit civil proprement dit et où cette tradition est en dehors de la réalité, n'en travaillaient pas moins de bonne foi et ne s'inspiraient pas uniquement de leur fantaisie.

M. N. attache, et avec raison, une grande importance au fait attesté par des observateurs judicieux et bien informés qu'encore à une époque récente, aussi bien qu'au temps de Mégasthène, les habitants de diverses contrées de l'Inde n'avaient recours à aucune loi écrite pour régler leurs différends. Mais, quand il conclut de là qu'avant la publication de William Jones on eût fort étonné un paṇḍit de Madras en lui citant le code de Manu comme un livre faisant autorité en matière de droit, sa conclusion est sûrement erronée. Le paṇḍit n'eût pas parlé sans doute du code comme le ferait un Anglais d'une loi votée par le Parlement, mais il y eût certainement reconnu une des nombreuses expressions du *dharma* éternel. Il y a ainsi trop souvent chez M. N. des conséquences

fausses déduites d'observations vraies. En général, c'est par le détail que pèche cette partie du livre. L'auteur a beaucoup lu[1], il a réuni une infinité de faits et de témoignages, mais il les compte plutôt qu'il ne les pèse, et il lui arrive de s'en servir parfois sans les avoir bien compris. C'est ainsi qu'ayant vu chez M. Max Müller que le code de Manu était basé sur un sûtra des Mânavas, ce qui, du reste, n'est pas le cas, il conteste la grande réputation du livre par la raison que cette école ne paraît pas avoir été bien répandue. Sûrement M. Max Müller n'a pas prétendu dire que le code actuel fût encore un livre propre aux Mânavas, ni que les Hindous, depuis des siècles, l'eussent considéré comme tel. Ailleurs c'est Yâjñavalkya dont le code ne saurait avoir été reçu comme loi dans le Sud, parce Yâjñavalkya appartient au Yajus blanc, tandis que la presque totalité des brahmanes de ce pays suivent le Yajus noir. Entre le code et le Yajus blanc il n'y a pourtant pas d'autre rapport qu'un nom, le nom respecté d'un prophète du Veda, que l'auteur du çâstra a trouvé commode de mettre en tête de son livre apocryphe. Il y a plus : M. Weber ayant fait la remarque que le même Yâjñavalkya apparaissait dans certaines parties du Yajus blanc et surtout dans le Mahâbhârata avec les allures d'un docteur bouddhiste, cela suffit pour que le Yajus blanc soit véhémentement suspect d'être un Veda bouddhique et que le code et, à la suite du code, la *Mitâksharâ*, qui en est une sorte de commentaire et de plus la [164] bête noire de M. N., soient écartés comme livres sectaires et hérétiques. L'auteur en arrive ainsi à émettre de véritables énormités, à exclure, par exemple, du nombre des Hindous à la fois les Çivaïtes et les Vishnouites.

Faut-il s'étonner qu'avec cette humeur-là M. N. soit sévère pour la plupart de ses devanciers ? A l'entendre, tout ce qui a été fait depuis cent ans sur le droit hindou l'aurait été à rebours, et toute la littérature juridique anglo-indienne, à l'exception de quelques travaux des dernières années, ne serait autre chose qu'un malentendu. Je ne connais que très imparfaitement cette littérature en majeure partie spéciale et toute pratique. Mais je puis dire en toute assurance à M. N. qu'ici encore il ne lui suffit pas d'avoir raison : il faut, de plus, qu'il se mette dans son tort. Il y a là des travaux estimables, qu'on souffre de lui voir traiter avec autant de dédain.

1. On ne saurait trop reconnaître le zèle que M. N. a mis à ne négliger aucune source d'information. Il a été jusqu'à s'enquérir de ce que pensait sur ces matières notre propre magistrature coloniale. Comme on devait s'y attendre, il n'a rien trouvé.

Ces travaux sont imparfaits et, dans l'état actuel des connaissances, insuffisants. Mais quelle est donc la branche du savoir qui ait débuté par la critique? *Docet diem dies* est une vieille vérité faite pour donner une équitable confiance. Or M. N., non seulement n'est pas toujours équitable, mais il lui arrive d'être souverainement injuste. Où a-t-il vu que William Jones et Colebrooke croyaient tout ce que leur disaient leurs paṇḍits? Colebrooke surtout, la prudence en personne, que la critique, depuis plus d'un demi-siècle, a peut-être pris en défaut sur cinq ou six points de détail, tandis qu'elle n'est pas encore parvenue à résoudre la moitié de ses doutes, et dont toutes les publications réunies ne contiennent pas autant d'erreurs matérielles que M. N. en a parfois mis dans une douzaine de pages. Je ne puis vraiment pardonner à l'auteur la légèreté avec laquelle il s'est attaqué à cette grande mémoire. Il lui reproche d'avoir le premier parlé de différentes écoles du droit hindou. Mais est-ce la faute à Colebrooke, si, après lui, on a fait mauvais usage de son assertion? et quel autre mot aurait-il pu employer pour désigner un fait vrai, à savoir que le *dharma* qui, pour les brahmanes, n'est pas seulement une pratique, mais qui est aussi un de leurs *çâstras*, de leurs disciplines, ne s'enseignait pas tout à fait de même dans les diverses régions de l'Inde? Il lui reproche jusqu'à sa défiance à l'égard de la méthode *mîmâṃsâ* appliquée à la solution des questions de droit, et il ne se dit pas que Colebrooke ne faisait ainsi que professer par avance un de ses propres principes à lui, M. N., de ne pas essayer de réconcilier des textes contraires au nom d'un *hindu law* idéal, qui n'a probablement jamais existé. Mais il y a plus fort que cela. Colebrooke s'est exprimé avec son exactitude et sa circonspection habituelles sur l'auteur et sur l'âge probable de la *Mitâksharâ*. Il la place quelque temps après Dhâreçvara, qui est cité dans l'ouvrage, et, ce Dhâreçvara, il l'identifie, avec hésitation toutefois (aujourd'hui on n'hésite plus; c'est à peu près tout ce que nous avons gagné depuis), avec Bhoja, roi de Dhârâ au XIe siècle, prince nullement mythique, dont on a des œuvres authentiques et des inscriptions. M. N. renverse tout cela et le remplace par la supposition [**165**] *original indeed* et de plus trois ou quatre fois impossible, que ce Dhâreçvara pourrait bien être Dhâra Shakoh, le frère d'Aurangzeb, et que la *Mitâksharâ* serait ainsi du XVIIe ou du XVIIIe siècle[1]. Il pense mon-

1. M. N. ne paraît pas être philologue. Cela semble ressortir du moins de ses transcriptions de *Cera* et *Cola* p. 6, *grihya* 20 et 60, *vinaçana* 31, *çramaṇa* 34, *çilâdity*

trer par là « how, if an attempt is to be made hereafter to study Hindû law methodically and scientifically, the unauthorized and scientifically valueless dicta of great men should be ruthlessly set aside and rendered harmless ». Tout indianiste qui a lu Colebrooke, lui répondra que si cet admirable chercheur n'avait rien trouvé de mieux à dire sur la Mitâksharâ, il n'eût pas écrit une ligne sur ce sujet.

L'histoire de la littérature juridique de l'Inde tant indigène qu'européenne, tout imparfaite, incertaine, pleine de lacunes qu'elle est, comme tout ce qui concerne le passé de ce singulier pays, n'est donc pas le chaos informe ni le tissu de contre-sens qu'elle paraît à l'imagination un peu échauffée de M. Nelson. Ce qui est vrai, c'est que l'Angleterre, en s'engageant à respecter, dans la mesure du possible, cette tradition multiple et, en même temps, à l'appliquer à l'aide d'institutions et de méthodes sans lesquelles la justice ne se conçoit pas dans notre Occident, a assumé une tâche difficile dès le début, et dont les complications sont devenues d'autant plus sensibles, qu'on a mieux appris à connaître les conditions présentes et passées du pays. Ceci m'amène à considérer l'autre partie neuve du travail de M. N., les moyens qu'il propose pour sortir d'embarras.

Ce n'est qu'en hésitant, toutefois, que je le suis sur ce terrain, car je ne me permets certainement pas d'avoir des idées arrêtées sur l'administration de la justice à Madras. Je ne puis m'empêcher pourtant de craindre qu'il ne se mêle quelque illusion à ces projets de réforme. M. N. n'est pas d'avis de remplacer la loi du pays par une législation nouvelle, faite de toute pièce par l'autorité britannique, et il raille avec beaucoup d'esprit ceux qui n'estiment rien de plus facile que de confectionner « un bon petit code » qui contenterait tout le monde. Le remède, pour lui, est dans l'étude méthodique, scientifique du droit écrit d'un côté, du droit coutumier de l'autre, dans la délimitation précise de leur autorité respective, et dans la pleine reconnaissance de cette autorité non seulement en principe, mais aussi dans la pratique. Ce sont là des conseils qui se recommandent eux-mêmes. Il est certain qu'en étudiant mieux, on saura davantage : il est non moins certain qu'en vertu de ses propres maximes et du consentement explicite du droit écrit, l'autorité anglaise est tenue de respecter la coutume, et c'est un des

35, et de ses étymologies : *çūdra* dérivé de *svid*, suer, 4; *Maurya* = Tartare de Merv, 32 et 91.

grands mérites de M. N. de s'être fait le défenseur infatigable de cette dernière. Seulement, la question est de savoir ce qui peut résulter de là dans la pratique. Voici cent ans bientôt qu'on étudie le droit écrit et, d'après M. N. lui-même, on n'y a rien fait qui [166] vaille. Pense-t-il qu'on viendra plus vite et plus facilement à bout de la coutume? Parmi les questions mêmes que M. N. demande à voir résolues au préalable et à bref délai, il y en a plusieurs qui sont actuellement insolubles et qui le resteront peut-être longtemps encore. Que fera la justice en attendant ? et ses décisions ne seront-elles pas caduques d'avance, une fois qu'il sera bien établi qu'elles ne sont que des pis-aller provisoires ? Sur beaucoup de points, les autorités écrites sont vagues et obscures : elles font une large place au jugement selon l'équité, c'est-à-dire à l'arbitraire : elles se contredisent elles-mêmes et entre elles, et c'est une grosse question que de savoir laquelle appliquer. Les mêmes difficultés ne se présenteront-elles pas et plus fortes encore, pour la coutume? On a fabriqué des textes : on essaiera de fabriquer des coutumes, il n'en faut point douter. Il y a plus : la loi écrite prise en général et la coutume existent presque partout l'une à côté de l'autre, également respectées bien que très différentes, les indigènes ayant une façon d'arranger ces contradictions, dont un tribunal européen ne s'accommodera jamais. A la question quelle est votre loi, quelle est votre coutume? il y aura donc plus d'une réponse. D'une façon générale, on se réclamera à la fois, et de la loi des saints ṛishis que savent les paṇḍits et de la pratique des ancêtres : dans les cas particuliers et, de ceux-ci le forum officiel ne connaît que les plus gros, les plus embrouillés, les autres se décidant en dehors de lui, on se réclamera de l'une ou de l'autre selon l'intérêt du moment. Je vois bien que M. N. a prévu ces difficultés et pris des précautions en conséquence. Seulement je me demande si elles seront efficaces. En tout cas, il y a là matière à des doutes assez graves, pour qu'on se souvienne de la maxime *audiatur et pars altera*. Dans ses projets de réforme, M. N. fait la part assez large à l'action législative du gouvernement. Serait-ce un pressentiment que sa dernière ressource pour sortir d'embarras pourrait bien être de revenir à la confection de ce « petit code » dont il s'est moqué avec tant d'esprit?

J'ai commencé ce compte rendu avec l'intention de dire beaucoup de bien de ce livre et je m'aperçois, en finissant, que je n'ai guère fait que le critiquer. Mon opinion sur l'ouvrage n'a pourtant pas

changé en chemin. Je le crois toujours encore juste et vrai dans le fond, en progrès quant à la façon d'envisager ces études, plein d'idées et surtout d'intentions excellentes, éminemment utile et malheureusement justifié en beaucoup de ses attaques. Si, malgré cela, mon temps s'est passé à le contredire, la faute en est à l'auteur d'abord, qui a gâté ses meilleures raisons par sa verve intempérante et qui s'est aventuré sur le terrain de l'histoire générale et de l'histoire littéraire plus qu'il n'aurait dû. Elle est à moi ensuite et à ma compétence limitée. Malgré ses digressions en tous sens, le livre de M. N. n'en est pas moins un livre de droit, de droit pratique, et, de ce chef, le jugement de l'indianiste réduit à se prononcer sur des généralités dont il ne saurait toujours mesurer les redoutables conséquences, ne peut être que d'un faible poids. C'est aux hommes [**167**] de la partie, aux collègues de l'auteur qui, comme lui, sont aux prises chaque jour avec ces questions si complexes, de se prononcer sur cette partie du livre. Il est probable que, de ce côté, l'auteur a dû soulever plus d'une violente opposition. Il s'attaque à trop de choses pour ne pas rencontrer beaucoup d'adversaires. Mais il est à espérer aussi qu'il y trouvera des défenseurs. Même pour le profane, il est visible que sur bien des points il y a abus, que la loi qu'on applique n'est pas toujours celle à laquelle les parties auraient droit et que, dans cette application, la jurisprudence n'est parfois conséquente, ni avec la loi, ni avec elle-même. Il est impossible de ne pas condamner avec l'auteur les envahissements progressifs de ce *judge-made law*, dont certaines exigences en matière de transmission des biens et de statut personnel sont vraiment iniques et de nature à porter de graves atteintes à la prospérité du pays. On lui pardonne alors ses vivacités, ses exagérations et sa trop grande facilité à faire, comme on dit, flèche de tout bois. Car ce livre écrit avec une opiniâtre conviction[1], est avant tout une œuvre de combat et c'est comme tel qu'il faut le juger, si on veut être équitable envers lui.

Tout autre d'allure est l'ouvrage de M. Mayne. C'est aussi un livre de controverse et, comme M. N., l'auteur est convaincu de la nécessité d'importantes réformes. Mais la discussion chez lui est mesurée et sévère : il expose, il ne lutte pas. « Je me suis efforcé, dit-il dans sa Préface, de montrer non seulement ce que la loi hindoue est, mais comment il s'est fait qu'elle soit devenue ce

1. M. N. a exposé les mêmes idées dans un article du Journal de la Société asiatique de Londres, XIII, p. 208 (1881).

qu'elle est. » Et cette tâche si vaste, il l'a remplie en toute conscience. Il y a déployé un remarquable savoir, l'expérience d'une longue pratique, un jugement aussi bien en garde contre les nouveautés impatientes que contre les préjugés, une critique fine, vigilante et circonspecte. Peut-être lui arrive-t-il parfois de rester en deçà où M. N. se laisse emporter au delà. Peut-être aussi les parties du livre qui traitent du passé font-elles regretter cette précision, cette sûreté de main que la possession de la langue, et, par elle, la connaissance de toutes les manifestations de l'esprit d'un peuple, peuvent seules donner à l'historien. Mais, tel qu'il est, son ouvrage constitue l'exposition la plus complète et la plus sûre que nous ayons de l'ensemble du droit écrit des Hindous.

M. M. ramène les différentes appréciations dont ce droit a été récemment l'objet, à trois variétés principales : l'opinion des archéologues à outrance, qui ne reconnaissent d'autorité qu'aux plus anciens textes; l'école critique qui, dans ses conclusions extrêmes représentées par M. N. [1], estime, en somme, que ce droit n'est valable que pour les seuls brahmanes; enfin l'opinion des partisans d'une réforme radicale qui veulent une législation nouvelle. Il s'écarte plus ou moins des uns et des [168] autres, des premiers, parce qu'ils ne tiennent aucun compte des changements que vingt siècles ont dû amener même en Orient; des derniers, parce qu'ils supposent des changements excessifs et ne se doutent pas de la force des liens qui attachent un peuple à son passé. Peut-être M. M. n'a-t-il pas fait observer assez que la loi hindoue elle-même est beaucoup trop du parti des premiers, qu'elle est restée en somme la même pendant que tout changeait autour d'elle, et que les tribunaux britanniques, en l'appliquant comme elle ne l'avait jamais été, font en réalité de l'archéologie juridique sur une grande échelle. C'est un des points où, à notre avis, M. M. est resté en deçà. Enfin, il s'écarte des conclusions de M. N. en ce qu'elles lui paraissent avoir d'extrême. Sans méconnaître les caractères tout spéciaux du *hindu law*, qui en font quelque chose de bien différent de ce que nous appelons une législation, il part du fait que cette loi est acceptée en somme par la grande majorité de ces innombrables populations; que de l'Himâlaya au cap Comorin elle a profondément pénétré les mœurs et les usages, que beaucoup la pratiquent sans la reconnaître expressément, comme

1. Il s'agit du premier ouvrage de M. Nelson.

certaines classes de musulmans et de chrétiens indigènes, et qu'un nombre infiniment plus grand qui ne la pratique pas, ou presque pas, n'en croit pas moins vivre en conformité avec elle. Il estime d'ailleurs que l'action des brahmanes sur cette loi, du moins en ce qui concerne le droit écrit, n'a pas été aussi considérable qn'on l'a parfois prétendu; qu'elle est l'expression de coutumes et d'un état social qui a dû être sensiblement le même chez les diverses races et dans les différentes classes de la population. Ici encore il y a chez M. M. un peu d'optimisme. Il est certain que dans leurs *sûtras*, auxquels la littérature postérieure n'a rien ajouté d'essentiel, les brahmanes ne se sont guère occupés que d'eux-mêmes et que le peu qu'ils disent des autres classes n'est là que pour mémoire et doit être tenu pour suspect au premier chef. Il est non moins certain que le *dharma* religieux des brahmanes a profondément influé sur la constitution de la famille, sur le mariage, sur la transmission des héritages, et qu'en ces matières les tribunaux appliquent à certaines classes des prescriptions qui, à l'origine, n'étaient point faites pour elles et qui, maintenant encore, ne leur conviennent qu'imparfaitement. Il s'est fait là, entre la loi écrite et l'usage, des compromis aussi nombreux que variables depuis la complète asssimilation jusqu'à la complète indépendance, qui embarrasseront longtemps encore la justice britannique. Rarement la loi des *çâstras* est parvenue à effacer complètement la coutume; sur plusieurs points même elle l'a simplement et directement adoptée. Le régime de la famille à l'état d'union, par exemple, n'est probablement pas, ainsi que le fait observer M. M., d'origine brahmanique, car ce régime est contraire aux principes du *dharma*, qui tend à multiplier les foyers indépendants, pour multiplier par là les devoirs du culte. Dans les cas, d'ailleurs, où cette législation blesse absolument le sentiment de justice, il reste toujours à l'autorité publique la ressource d'intervenir, comme elle [**169**] vient encore de le faire récemment en reconnaissant comme valable le mariage des veuves.

M. M. expose l'ensemble de cette législation tant écrite que coutumière (cette dernière partie est naturellement bien moins complète que la première) en 5 sections comprenant 21 chapitres. Dans la 1re section, il traite des sources de la loi hindoue; dans la 2e, de la constitution de la famille; dans la 3e, de la propriété de la famille; dans la 4e, du régime des successions; dans la 5e et dernière, de la position légale de la femme.

Dans le cours de ce long examen, M. M. a été amené plus d'une fois à toucher à des faits et à des théories fort en faveur, la polyandrie, la communauté des femmes, la gynécocratie, la propriété en commun du sol. Il l'a fait avec une prudence et une réserve qui nous paraissent absolument louables. Ces faits se rencontrent dans l'Inde aussi bien qu'ailleurs, et distribués d'une façon qui ne correspond qu'imparfaitement aux divisions ethnographiques. M. M. n'a point voulu en tirer de conclusions quant à l'état primitif des tribus aryennes. Depuis que ces peuples parlent leurs langues, le chef de famille, chez eux, est l'époux de sa femme et le maître de son enclos, et le fait de l'exploitation en commun des pâturages ou des terres inondables où se cultive le riz, n'est pas plus une preuve de l'existence chez eux d'un communisme primitif, que ne le sont chez nous nos sociétés par actions et nos compagnies de chemins de fer.

D'un bout à l'autre, l'exécution du livre est soignée jusque dans les moindres détails. Les fautes matérielles et les erreurs de rédaction y sont très rares. En un seul endroit, la vigilance de M. Mayne paraît s'être assoupie, p. 72, où il écrit : « Two persons are sapindas to each other, if their common ancestor, being a male, is not farther removed from either of them than six degrees, or four degrees where the common ancestor is a female. » La définition est fausse d'abord; il s'agit du 6e ancêtre dans la ligne paternelle et du 4e ancêtre dans la ligne maternelle. Elle est de plus impossible : on ne peut descendre d'une femme sans descendre aussi d'un homme, dans l'Inde aussi bien qu'ailleurs, et, comme dans l'Inde la femme ne se remarie pas, les descendants de la même femme sont aussi les descendants du même homme.

L'usage du livre est facilité par plusieurs index : une table des matières, une liste alphabétique des cas décidés en justice et cités dans l'ouvrage, enfin un index alphabétique très détaillé de tout le contenu.

E. Windisch. **Der griechische Einfluss im indischen Drama.** Separat-Abdruck aus den Abhandlungen des fünften internationalen Orientalisten-Congresses gehalten zu Berlin im September 1881. Berlin, A. Asher und C°, 1882, 106 pages in-8°.

(*Revue critique*, 13 novembre 1882.)

[381] Ce mémoire de M. Windisch, lu au congrès des Orientalistes de Berlin, n'est pas seulement le travail le plus substantiel qui ait été fait depuis longtemps sur le théâtre hindou; il doit encore être compté parmi les études de littérature comparée les plus ingénieuses et les plus intéressantes qui aient été publiées au cours de ces dernières années. Personne ne lira sans plaisir ni sans fruit ces rapprochements multiples faits avec autant de goût que de savoir entre les drames de l'Inde et la comédie classique, et le plus sceptique sera reconnaissant à l'auteur d'avoir bien voulu discuter à fond un parallèle que d'autres avaient indiqué déjà, mais que personne, jusqu'ici, ne s'était attaché à poursuivre dans le détail. Pour ma part, je suis d'autant plus heureux de pouvoir louer sans réserve la partie purement comparative de ce travail, que l'auteur n'a pas réussi à me convaincre de la justesse de la conclusion historique qu'il en tire, celle d'une influence profonde et nettement appréciable de la comédie grecque sur le drame hindou.

A première vue, il est vrai, la thèse de M. W. séduit par la modestie de ses prétentions. Il se garde bien de vouloir dériver d'une pièce le théâtre des Hindous de celui des Grecs. Il accorde à l'Inde la création parfaitement indépendante d'un premier drame demi-héroïque, demi-religieux, dont rien du reste ne nous est parvenu. Il écarte aussi du problème la tragédie et l'ancienne comédie, si inséparablement liées l'une et l'autre aux conventions et à l'appareil scéniques d'Athènes. Ce serait la nouvelle comédie de Philémon et de Ménandre, ce théâtre si éminemment propre à l'adaptation qu'Athènes a légué à Rome, qui aurait servi de modèle aux Hindous et leur aurait donné l'idée du drame d'intrigue et d'amour. Réduite à ces proportions, la thèse de M. W. ne soulèverait pas de graves objections. On sait que des tragédies d'Euripide ont été représentées à la cour des rois Parthes et

on peut présumer que les princes indo-grecs entretenaient également des troupes de [382] comédiens. Il est donc fort probable que des prédécesseurs de Kâlidâsa, avec un peu de bonne volonté, ont pu assister à la représentation de drames grecs. Mais M. W. ne se contente pas de cette parenté toute générale et un peu abstraite; il prétend la vérifier dans le détail et en produire des preuves directes. Il passe en revue et accepte successivement comme telles les nombreuses analogies que présentent les deux théâtres, depuis les personnages communs, tels que le soldat fanfaron, le parasite, le valet confident, à la fois fripon et dévoué, la matrone, la courtisane, jusqu'aux procédés d'exposition et aux moyens scéniques, tels que le prologue, le dialogue rapide, les signes de reconnaissance. Le résultat de l'enquête finit ainsi par dépasser singulièrement la proposition si modeste du début. Il ne va pas à moins qu'à faire de tout ou de presque tout ce qui nous reste du théâtre hindou, un reflet direct, une sorte d'adaptation du théâtre grec de l'époque macédonienne.

Ce résultat, nous ne pouvons l'admettre, sans être d'ailleurs plus à même d'en prouver la fausseté que ne l'a été M. W. d'en établir l'évidence. Il y a des choses qui ne se démontrent pas. Mais il en est de plus ou moins probables, et, à notre sentiment, la conclusion de M. W. ne l'est guère. Il faut, en effet, envisager aussi l'autre face du problème, et, à côté des analogies, ne pas oublier les différences. Il faut se représenter combien, en dépit de ces rencontres, d'ailleurs toutes explicables sans qu'on sorte pour cela de l'Inde, ce théâtre, qui serait sous tant de rapports une reproduction si minutieuse de modèles étrangers, est profondément hindou. Il n'y a là pas une note qui détonne, pas une réminiscence directe. L'imitation n'eût porté que sur des conceptions pour ainsi dire abstraites : tout le reste eût été, jusqu'à la dernière trace, dénaturé et assimilé.

L'histoire littéraire nous montre des cas d'influence semblable, à la fois si profonde et si discrète. Nous savons parfaitement que l'Egmont de Gœthe eût été tout autre, si Shakespeare et Racine n'avaient point écrit. Mais ces exemples appartiennent à une époque de large éclectisme, où le poète est doublé d'un historien et d'un critique, et où, d'autre part, la conception d'une littérature nationale est nettement formulée. Avant, nous n'en trouvons pas. Nous voyons, au contraire, que s'inspirer d'une littérature étrangère qui apporte un idéal supérieur, revient à l'imiter franche-

ment, à la copier, parfois à la traduire, et que nulle part, pour des raisons faciles à trouver, cette imitation n'est moins déguisée qu'au théâtre. Le drame hindou, tel que l'explique M. W., quelque indirecte d'ailleurs qu'on suppose l'imitation, en quelque nombre qu'on imagine des intermédiaires entre l'original et la copie, serait un fait unique dans toute l'histoire des lettres.

En résumé, nous croyons devoir séparer dans le mémoire de M. Windisch deux éléments d'inégale valeur : une étude de littérature comparée très méritoire et digne d'attirer l'attention de tous ceux qui aiment à se rendre compte comment des peuples de génie divers expriment, chacun [**383**] de son côté, des réalités analogues ; et une thèse historique sur le théâtre hindou très ingénieuse dans le détail, mais qui, prise comme ensemble, a contre elle la vraisemblance.

JOHN MUIR

(*Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t. V [1881-1884], p. CVII-CXXVIII).

[**CVII**] Des pertes que les études indiennes ont subies au cours de la présente année, aucune ne touche notre Société d'aussi près que celle qu'elles ont faite en la personne de M. John [**CVIII**] Muir d'Edimbourg, emporté par une maladie subite le 7 mars dernier. Les recherches de prédilection de M. Muir n'étaient pas du domaine propre de la linguistique, et nos Mémoires n'ont pas eu l'honneur de sa collaboration. Mais il avait plus que de la sympathie pour la Société, dont il était un des plus anciens membres étrangers. Il suivait nos travaux avec l'intérêt le plus vif, prenant soin, à sa façon habituelle à la fois discrète et active, de les répandre et de les faire apprécier autour de lui. Enfin, plusieurs de nos confrères ont eu le bonheur de le connaître personnellement, quelques-uns d'être comptés par lui au nombre de ses amis et, de ceux-là, il n'est pas un seul qui ne conserve un souvenir ému de cet homme vraiment sage et bon.

John Muir naquit le 5 février 1810, à Glasgow, où son père, William Muir, exerçait alors des fonctions de magistrat. La famille était originaire de l'Ayrshire, et c'est là, dans ces vallées paisibles et agrestes, parmi ces collines qui s'abaissent doucement vers les bords verdoyants du Forth of Clyde, que s'écoula son enfance ainsi que celle de trois frères dont il était l'aîné. Il y reçut l'instruction qui répond à peu près chez nous à celle du collège, dans la *grammar school* alors florissante de la petite ville d'Irvine et passa de là à l'Université de sa ville natale. Mais déjà la carrière qu'il devait suivre, ainsi que ses frères, était décidée. Un de ses grands-oncles, négociant de Londres et lord maire de la Cité dans une des premières années du siècle, Sir James Shaw, qui mettait volontiers son influence auprès des Directeurs de Leadenhall-Street au service de ses compatriotes et qui ouvrit à toute une génération de jeunes Écossais l'accès aux emplois de la Compagnie, obtint aussi pour ses petits-neveux des nominations au service civil des Indes. John Muir acquitta plus tard sa dette de reconnaissance envers la mémoire de cet excellent homme, en se faisant le promoteur de la fondation du Shaw-fellowship, institué à frais communs par les membres de la famille et destiné à l'encouragement dans leurs études d'étudiants méritants de tous les collèges d'Écosse[1]. Leur avenir ainsi décidé, les quatre frères [CIX] quittèrent successivement les collines de la Clyde pour le séjour de Haileybury College près de Hertford, qui était alors un séminaire sous le contrôle de la Cour des Directeurs, où les jeunes *civilians* étaient préparés à leurs futures fonctions par un enseignement spécial. Les cours comprenaient en première ligne le droit civil et administratif, l'économie politique (celle-ci, si je ne me trompe, encore professée par Malthus) et les langues orientales. C'est là que John Muir, qui avait déjà un excellent fonds d'instruction classique, sentit naître et se développer en lui le goût de la philologie hindoue et, en particulier, des études sanscrites, auxquelles il devait un jour consacrer sa vie. Ses progrès furent si rapides que, l'année suivante, quand, à peine âgé de 18 ans, il débarqua à Calcutta (30 avril 1828), il ne fit que traverser le collège de Fort William. Après y avoir passé avec distinction les examens réglementaires en langues indiennes, il fut

1. Le capital du Fellowship est de £ 4,100, dont M. Muir fournit la plus grande part.

envoyé, dès le 25 septembre de la même année, à son premier poste de collecteur assistant et de magistrat à Nuddea. Des trois frères qui le suivirent dans la carrière, deux moururent jeunes dans l'Inde. Un seul lui survit, Sir William Muir, qui s'est distingué comme lui dans une autre branche des études orientales et qui siège aujourd'hui au Conseil du Ministre des Indes, après avoir tenu les postes élevés de Lieutenant-Gouverneur des North-Western Provinces et de membre du Conseil du vice-roi.

Je ne suivrai pas M. Muir dans sa carrière d'administrateur. On trouvera en note ses états de service[1]. Lui-même [CX] n'aimait pas à parler de ses fonctions officielles. Il s'y montra sans nul doute, comme en toutes choses, le serviteur intelligent et scrupuleux du devoir. Mais il est probable que ce ne fut pas sans beaucoup souffrir. Il était fait pour instruire et conseiller, plutôt que pour juger et punir, et il avait la main trop douce pour manier, sans en être blessé, des populations qui ne comprennent l'autorité qu'en raison du poids qu'elle fait peser sur leurs épaules. S'il était amené à parler de ces années, il se souvenait de préférence des satisfactions qu'il avait trouvées dans l'étude, à mesure que, pénétrant plus avant dans l'examen des documents originaux de la littérature sanscrite, il avait vu se dérouler peu à peu devant lui cet immense passé.

1. Collecteur assistant et magistrat à Nuddea, 25 sept. 1828. — *Idem* à Farruckabad, 10 février 1829. — Chargé de la direction des douanes à Farruckabad, 1830. — Chargé du collectorat de Sirpoorah, 1831. — Secrétaire-adjoint du Sudder Board of Revenue à Allahabad, 10 janvier 1832. — Député collecteur pour la division de Meerut, 28 juillet 1835. — Une année de congé passée en partie au Cap, 1841. — Magistrat et collecteur à Gorackpore, 1846. — *Idem* à Azimgurh, 1847. — *Idem* à Delhi, 1850. — Juge civil et de sessions à Futtehpore, 1850. — Retiré du service, août 1854. — Je donne ces notes en entier, telles que je les dois à l'amitié de M. Burnell (un autre *civilian* illustre dont la science déplore maintenant la perte), qui a bien voulu les extraire pour moi des documents officiels, parce qu'elles rectifient sur plusieurs points les notices nécrologiques, toutes incomplètes et souvent inexactes, qu'a publiées la presse d'Angleterre et d'Ecosse. C'est ainsi que presque toutes celles que j'ai vues font arriver M. Muir dans l'Inde en 1829. — Ces différents séjours permirent à M. Muir d'étudier à fond le régime et les usages des populations du bassin du Gange et de la Jumnâ. L'année 1849 fut passée par lui à Bénarès, au centre de la vie intellectuelle et religieuse de l'Inde du Nord. Ses rares aptitudes l'avaient, en effet, désigné au choix de M. Thomasson, alors lieutenant gouverneur des North-Western Provinces, pour mettre en pratique le plan conçu par cet administrateur, d'un collège anglo-indien, où devaient être fusionnées les études anglaises et sanscrites. Il fut chargé, en conséquence, d'organiser le Victoria College, dont il fut le premier principal, et il eut ainsi l'honneur de créer le premier modèle établi sur une grande échelle d'un enseignement dont l'Inde a depuis retiré tant de bienfaits.

A quels motifs obéissait le jeune homme, quelles étaient ses aspirations en s'engageant dans cette étude ? A cela il faut répondre sans hésiter : les mêmes qui l'y retinrent jusqu'à la fin de sa vie. Ce qui fait, en effet, le charme de cette belle carrière, c'est sa parfaite unité, unité nullement déterminée par les circonstances extérieures, mais qui tenait à l'homme même, à ce qu'il y avait en lui de meilleur et de plus fort, car elle n'était que l'expression de sa haute nature morale. Ses idées et ses opinions ont pu changer, et nul ne chercha moins que lui à déguiser ces changements inévitables, car il était la sincérité même ; mais la source vive où elles s'inspiraient ne changea pas. Dès son début, dans le jeune magistrat de vingt ans, se révèlent tous ces traits qu'on a aimés et vénérés dans le vieillard et dont l'ensemble [**CXI**] constitue une des figures les plus originales de l'orientalisme contemporain.

On a souvent remarqué, en effet, la personnalité diversement mais fortement accusée des grands indianistes sortis du service civil, qui tous se continuèrent sans se répéter. John Muir ne fait pas exception à cette diversité ; il ne ressembla à aucun de ses illustres devanciers. Il n'était ni un bel esprit philosophe, d'une curiosité élégante et raffinée comme William Jones, ni un chercheur et un savant par prédestination comme Colebrooke, ni un publiciste par tempérament, heureux de remuer des nouveautés comme Wilson, ni un inventeur de génie comme Prinsep, ni un homme né pour l'action comme Ellis. Il fut avant tout un lettré, un moraliste et un philanthrope. Le goût des choses simples et fortes en littérature l'attacha à la vieille poésie de l'Inde, comme il l'avait attaché à celle de la Grèce, et fit de lui un sanscritiste ; l'amour du bien et l'irrésistible besoin de contribuer à l'amélioration de ses semblables firent de lui un savant. Au fond, M. Muir était très peu curieux. Il ne ressentit jamais bien vivement cet attrait de l'inconnu, cet âpre besoin de le dompter, qui fait les grandes vocations scientifiques, et il se résignait facilement à ignorer une infinité de choses. Loin de lui apparaître comme ayant ses fins en elle-même, la science, pour lui, était avant tout un moyen, une des formes, de toutes la plus haute et la plus efficace, de la bienfaisance, et cela, moins par une vue générale et abstraite, qu'en vertu d'une conviction toute d'expérience, qui se traduisait pour lui en une règle de conduite et d'application immédiate. Dans toute sa vie de savant, il fut ainsi toujours l'homme d'une cause, et toutes ses recherches, même celles qui, à première

vue, ne paraissent relever que de l'érudition pure, se ramènent en dernière analyse à quelque autre but pratique de vulgarisation et de propagande. Des préoccupations semblables, excellentes par elles-mêmes, ne sont pas toujours exemptes de danger là où il s'agit avant tout de l'exacte appréciation des choses. Si elles le furent pour lui, si son œuvre est d'un savant et pas simplement d'un homme de beaucoup de savoir, il le dut sans doute à la rectitude, à la prudence de son esprit [**CXII**] foncièrement écossais ; mais il en fut redevable surtout à ses qualités morales : au sérieux qu'il portait en toutes choses, à son admirable honnêteté qui le rendait incapable de rien faire à demi ni de s'accommoder d'un semblant de preuve ; par-dessus tout, à sa sincère et parfaite modestie, qui le préservait de toutes les formes de l'orgueil, à commencer par la plus perfide de toutes, qui se cache derrière la bonne cause et repousse l'examen comme un outrage. A ceux qui ont connu John Muir, les résultats de cette vie doivent paraître tout naturels. Il n'en est pas moins vrai que l'histoire des sciences morales ne présente pas beaucoup d'exemples d'un ensemble de travaux pareils inspirés par une curiosité, en somme, aussi peu désintéressée et pourtant si absolument à l'abri de tout soupçon de complaisance.

M. Muir ne fut pas plutôt arrivé dans l'Inde, qu'il se sentit en charge d'âmes. De tout ce que l'Angleterre a fait depuis pour le relèvement intellectuel et moral de sa grande colonie, presque rien n'existait alors ou n'existait qu'à un état rudimentaire. Instruire dans la mesure de ses moyens, afin de rendre meilleur, répandre autour de lui, parmi cette population hindoue qu'il voyait si déshéritée, ce qu'il pensait lui être le plus salutaire, fut la tâche qui apparut aussitôt au jeune magistrat comme un devoir et à laquelle il consacra ses rares loisirs. Cet enseignement, pour s'adresser aux diverses classes, devait être présenté à chacune dans sa propre langue, sanscrit et dialectes modernes, et dans des livres directement écrits pour elles ; car le nombre des natifs capables de goûter et de lire avec fruit des traductions d'ouvrages européens était encore extrêmement limité. Tel que M. Muir le concevait, les matières les plus diverses devaient y être comprises. Le plan qu'il fut amené à en tracer à plusieurs reprises, entre autres dans les Préfaces de sa *Mataparîkshâ*, est, en effet, très large, tout en témoignant d'une juste appréciation du possible et d'une parfaite connaissance de l'esprit indigène. Sans visées ambitieuses

et chimériques, dans les limites forcément restreintes d'une œuvre privée et toute bénévole, il y a là tout un programme de littérature et d'éducation populaires. Pour l'exécution de ce plan, il chercha de bonne heure à recruter [CXIII] des collaborateurs. Car, pour lui, loin de prétendre enseigner toutes choses, il sentait bien que sa participation se résumerait en un point qui, à ses yeux, primait tous les autres, l'amélioration morale et ce qu'il a toujours regardé comme en étant inséparable, l'action religieuse. C'est, en effet, ne rien apprendre à personne, que de dire que M. Muir fut un homme profondément religieux. Les changements qui se firent plus tard dans ses opinions, les doutes qui lui vinrent sur des points de fait et de doctrine, n'affaiblirent en rien ces dispositions intimes. Non seulement il resta toute sa vie *a worshipping man*, mais les questions religieuses ne cessèrent pas d'occuper une très grande place dans sa vie de citoyen et de publiciste ; au point qu'il est impossible de séparer chez lui le savant du chrétien et jusqu'à un certain point même, bien qu'il fût le moins dogmatique des hommes, du théologien.

A l'époque où nous sommes arrivé, M. Muir avait conservé intactes les croyances de sa première jeunesse. Il était un membre orthodoxe et zélé de l'église presbytérienne d'Écosse. La voie était donc toute tracée devant lui : il n'hésita pas, et se fit missionnaire. Ses premiers écrits, dispersés dans des périodiques peu connus, n'ont point été recueillis par lui, et il serait difficile aujourd'hui d'en retrouver la trace. De ceux qui ont été conservés et qui eux-mêmes sont devenus fort rares, le premier en date est une « Description de l'Angleterre[1] » en vers sanscrits, publiée en 1837 et suivie, l'année d'après, par une « Esquisse des arguments en faveur du Christianisme et contre l'Hindouisme[2] ». Ce dernier écrit, dont une 2e édition parut en 1840 et qu'il développa plus tard dans un ouvrage plus considérable, sa *Mataparîkshâ*, fut suivi à son tour, en 1841, par « La voie du Salut[3] », et, en 1843, par des [CXIV] « Leçons de Psychologie » à l'usage des élèves du collège

1. The Fountain of the Water of Intelligence, A Description of England, in sanskrit verse. Calcutta, 1837.

2. A Sketch of the argument for Christianity and against Hinduism, in sanskrit verse. Calcutta, 1838. 2e édition, *Ibidem*, 1840. — De cette même année 1840 est une petite histoire de l'Inde : A Sketch of the History of India. In sanskrit verse. Calcutta, 1840.

3. Çarmapaddhati, the Way of Happiness. A sketch of the true theory of human life. In sanskrit verse. London, 1841.

sanscrit de Benarès[1]. En 1849, parut son « Abrégé de la vie et de la doctrine de Jésus-Christ[2] » et, en 1850, un traité semblable sur l'apôtre Saint-Paul[3]. Enfin, en 1852 et 1854, il publia les deux parties de sa *Mataparîkshâ* ou « Examen des Doctrines[4] ». Cet ouvrage, écrit sous forme de dialogue et rédigé, comme les précédents, en vers sanscrits, dans des mètres parfois compliqués et d'une grande élégance[5], contient, dans la première partie, l'examen des doctrines hindoues d'après les Çâstras; dans la seconde, l'exposé des dogmes du Christianisme et les témoignages des Pères de l'Église jusqu'à Eusèbe concernant la transmission des textes évangéliques. Dans l'analyse des systèmes [CXV] hindous, l'auteur fait preuve non seulement d'une grande familiarité avec les textes classiques, mais encore d'une connaissance alors peu commune de la littérature védique. M. Muir fut, en effet, un des premiers, dans l'Inde du moins, à faire ressortir l'importance exceptionnelle des plus anciens documents de cette littérature et, plusieurs années déjà avant son retour en Europe, il avait proposé un prix pour la première édition du texte du Ṛigveda avec le commentaire de Sâyaṇa. On remarquera encore que tous ces traités sont écrits à

1. Brief Lectures on Mental Philosophy, delivered in sanskrit to the students of the Sanskrit College at Benares. Allahabad, 1843. — Entre cette publication et la suivante se placent deux contributions de M. Muir au Journal de la Société asiatique du Bengale : On the genuine character of the Horâ Çâstra, as regards the use of Greek terms. Journ. As. Soc. Bengal, vol. XIV, 1845. — Traduction anglaise du mémoire de R. Roth « Zur Litteratur und Geschichte des Weda ». *Ibidem*, vol. XVI, 1847.

2. Çri Yeshu Khrista Mahatmya, the Glory of Jesus Christ. A brief account of our Lord's Life and Doctrines, in sanskrit verse, with Hindi version and English summary. Calcutta, 1849. Cette date est celle de la deuxième édition.

3. Çri Paulacharitra. A short Life of the apostle Paul, with a summary of Christian doctrine as unfolded in his Epistles. In sanskrit verse, with an English version, and Bengalee and Hindee translations. Calcutta, 1850. — Traduit en telugu par Ch. Ph. Brown. Madras, 1852.

4. Mataparîkshâ. Prathamaḥ khaṇḍaḥ. Or Examination of Religions. Part I. Calcutta, 1852.

Mataparîkshâ. Khristîyamatapradarçanâtmako dvitîyaḥ khaṇḍaḥ. Examination of religions. Part II. Being an exposition of the evidence of Christianity for Hindus. Calcutta, 1854. — De l'une et de l'autre partie il y a deux tirages, avec ou sans préface et traduction anglaises. — Avant de quitter l'Inde, M. Muir avait résumé le fruit de son expérience touchant l'œuvre des missions, en une brochure publiée au Cap : Remarks on the Conduct of Missionary Operations in Northern India. 1853.

5. Cette recherche de la forme n'était pas chez lui une coquetterie littéraire, mais une affaire de convenance. Il avait pour maxime que, pour se faire écouter des gens, il fallait parler selon leur goût, et cet écrit, ainsi que les précédents, s'adressait surtout aux brahmanes.

un point de vue strictement orthodoxe, que ce sont des œuvres de controverse inspirées par une conviction sérieuse et forte, et que, pourtant, on y sent à peine qu'au fond il s'agit de polémique. Tant M. Muir a su, sans aucun calcul, sans faire de concessions, y mettre de douceur, de sympathie toute spontanée et de sereine impartialité pour les mérites de l'adversaire.

La Mataparikshâ fut son présent d'adieu à l'Inde. Pendant que la deuxième partie s'imprimait à Calcutta, il était à bord du « Feeroz », sur le chemin du retour. Avant de quitter le pays, il avait fait une excursion dans l'Himâlaya, à Kedarnâth, dans la haute vallée du Gange, et dans les premiers jours de janvier 1854 il avait pris la route de terre pour aller s'embarquer à Bombay (28 février 1854), traversant ainsi, par des chemins alors bien moins fréquentés qu'aujourd'hui, l'Hindoustan dans toute sa largeur. De l'un et l'autre voyage, il a laissé une relation pleine de charme et de candeur[1]. Nulle part, l'Himâlaya n'a été mieux décrit que dans ces pages sans prétention de M. Muir, et sa description simple et exacte d'Ajantâ a été longtemps une des meilleures qu'on eût de ces cavernes fameuses.

M. Muir rapportait en Europe les fruits de vingt années de recherches, et il y trouvait enfin le loisir nécessaire pour les utiliser dans une œuvre de longue haleine. C'est surtout pour se procurer ce loisir, qu'il s'était retiré avant l'âge du service actif. Car sa santé, sans avoir jamais été bien robuste, **[CXVI]** s'était soutenue dans l'Inde, sous l'action d'un climat redoutable aux plus forts, tandis qu'il épargne parfois les faibles qui savent vivre sagement. Il se mit aussitôt au travail et s'absorba pour plusieurs années dans la préparation du grand ouvrage qui fera vivre son nom et qui le plaça immédiatement au premier rang des indianistes. Les quatre premiers volumes des « *Original Sanskrit Texts*[2] », furent publiés successivement de 1858 à 1863. Le cin-

1. Notes of a Trip to Kedarnath, and other parts of the snowy range of the Himalayas, in the autumn of 1853. — Some account of a Journey from Agra to Bombay, by way of Ajunta, Ellora, and Karlee. Edimbourg, 1855.

2. Original Sanskrit Texts, on the Origin and History of the People of India, their Religion and Institutions. Collected, translated and illustrated :

Vol. I. Mythical and legendary Accounts of the Origin of Caste, with an Inquiry into its existence in the Vedic age. London, 1858. — 2e édition, 1868.

Vol. II. The Trans-Himalayan Origin of the Hindus, and their Affinity with the western branches of the Aryan Race. London, 1860. — 2e édition, 1871.

Vol. III. The Vedas : Opinions of their Authors, and of later Indian Writers,

quième ne parut qu'après un délai plus long, en 1870. Dans l'intervalle, l'auteur avait refondu tout le travail des quatre premiers pour une nouvelle édition, de beaucoup plus ample et revue avec le plus grand soin. L'ensemble de la publication s'échelonna ainsi sur une période de 16 années, de 1858 à 1873. En même temps, à mesure que se présentaient à lui des matières qui lui paraissaient mériter une considération spéciale ou une publicité plus prompte, il en faisait l'objet de mémoires séparés, insérés la plupart dans le journal de la Société Asiatique de Londres, et dont on trouvera la liste en note[1]. Je n'ai pas à analyser ici, je pense, un ensemble **[CXVII]** de travaux qui est entre les mains de tous ceux qui s'intéressent aux choses de l'Orient. Il suffira de dire que c'est en grande partie grâce à ces écrits de M. Muir, que les historiens, les philosophes, les missionnaires, en général les hommes d'étude non sanscritistes, ont pu parler avec connaissance de cause des idées religieuses de l'Inde ancienne, tandis que les spécialistes de

on their Origin, Inspiration, and Authority. London, 1861. — 2e édition, 1868.

Vol. IV. Comparison of the Vedic with the later representations of the principal Indian Deities. London, 1863. — 2e édition, 1873.

Vol. V. Contributions to a knowledge of the Cosmogony, Mythology, Religious Ideas, Life and Manners of the Indians in the Vedic age. London, 1870.

1. Verses from the Sarva-darçana-Sangraha, the Vishu-Purâna, and the Râmâyana, illustrating the Tenets of the Charvakas, or Indian Materialists, with some remarks on freedom of speculation in ancient India. Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland, vol. XIX, 1861.

Manu the Progenitor of the Aryan Indians. — *Ibidem*, vol. XX, 1862.

Legends from the Çatapatha Brâhmana. *Ibidem*, vol. XX, 1862.

Does the Vaiçeshika philosophy acknowledge a Deity or not. *Ibidem*, vol. XX, 1862.

Some Account of the most recent progress of Sanskrit studies. Edinburgh, 1863. — Est extrait, je crois, des Transactions of the Royal Society of Edinburgh. M. Muir a fourni à ce recueil ainsi qu'au North British Review plusieurs articles dont je ne suis pas à même de donner la liste.

Contributions to a knowledge of the Vedic Theogony and Mythology. I and II. Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland, New Series, vol. I and II. 1864, 1866. — Traduit en allemand dans « Orient und Occident », 1866.

Progress of the Vedic Religion towards abstract conceptions of the Deity. Jour. Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland, New Series, vol. I, 1865.

Yama and the Doctrine of future Life according to the Rig, Yajur, and Atharva vedas. *Ibidem*, vol. I, 1865.

Miscellaneous Hymns from the Rig and Atharva vedas. *Ibidem*, vol. II, 1866.

On the Interpretation of the Veda. *Ibidem*, vol. II, 1866.

On the Relation of the Priests to the other Classes of Indian Society in the Vedic age. *Ibidem*, vol. II, 1866.

Indra as represented in the Hymns of the Rig veda, a metrical sketch. The Pandit, vol. III, 1869. — M. Muir a fourni en outre des notes pour la partie sanscrite de la plupart des rapports annuels du Journal Asiatique de Londres.

la génération nouvelle y ont trouvé, méthodiquement classés et savamment interprétés, une masse de documents en partie inaccessibles à beaucoup d'entre eux et dont l'acquisition eût coûté aux plus favorisés de leurs aînés toute une vie de travail. Pris ensemble, les « Sanskrit Texts » et les Mémoires qui en dépendent donnent, en effet, dans le domaine religieux, les résultats soigneusement contrôlés de près d'un siècle d'études indiennes, résultats enrichis en une infinité de points par les recherches propres de l'auteur, et fournissent un tableau complet de ce qu'on peut appeler la religion officielle de l'Inde brahmanique. Toutes les données essentielles de ce long passé, tel que les brahmanes l'ont conçu, imaginé [**CXVIII**] ou avoué, se trouvent rassemblées ici dans un ordre parfait et, sous ce rapport, il est peu probable que des recherches ultérieures ajoutent beaucoup de nouveautés importantes aux témoignages rassemblés par M. Muir.

On a souvent regretté qu'il n'ait pas fait davantage, qu'il n'ait pas essayé, avec plus de hardiesse, de deviner la réalité qui se cache derrière ce voile parfois si peu transparent. Nul n'était mieux qualifié que lui, peut-être, pour cette tâche délicate ; car, outre sa grande expérience de l'esprit hindou, il était doué d'un tact d'une justesse presque instinctive pour démêler le vrai. Si pourtant il ne l'a pas fait, ou s'il ne l'a fait qu'avec une extrême réserve, il ne faudrait pas seulement y voir un effet de sa rare et parfaite modestie. Ce n'est pas uniquement par défiance de son propre jugement, qu'il lui arrive de mettre en présence deux opinions contraires sans se prononcer entre elles, ou de donner, sur un point douteux, l'appréciation d'un autre à laquelle nous préférerions de beaucoup la sienne. C'est bien plus encore par une défiance tout écossaise de l'esprit de système. Il avait une répugnance invincible à s'écarter des faits et, dans le cas spécial, cette répugnance était encore fortifiée par la conviction que la plupart des questions à débattre n'étaient pas mûres, que la vue de ce passé était encore trop trouble pour que le moment fût venu d'en écrire l'histoire. Il y a donc une leçon à tirer des réticences de M. Muir et de la réserve avec laquelle il laisse deviner parfois la solution, selon lui, préférable, plutôt qu'il ne la donne. Rien ne serait plus injuste que de voir là des lacunes, en quelque sorte des défaillances du sens historique. Car, sans être une histoire, ces *Contributions*, comme il aimait à les appeler, sont bien une œuvre d'historien, et ce serait se tromper du tout au tout que de les mettre au nombre des simples compilations.

L'entreprise des « Sanskrit Texts » se rattachait par un lien des plus étroits aux précédentes publications de M. Muir. Comme celles-ci, elle avait été conçue dans le but d'une action immédiate à exercer sur les Hindous. Ce dessein encore parfaitement visible dans le premier volume, surtout dans la première édition, s'efface ensuite peu à peu dans [CXIX] les suivants et, dans sa forme définitive, l'ouvrage est avant tout une contribution à une science encore jeune, la science comparée des religions. C'est que, dans l'intervalle, s'était fait, dans les idées de M. Muir, le changement dont il a été déjà plusieurs fois question. Le problème, pour lui, s'était insensiblement déplacé : au lieu d'avoir une solution toute faite à proposer à ses frères hindous, il s'était, de plus en plus, senti appelé à unir ses efforts à ceux des hommes qui, en Angleterre et sur le continent, travaillaient à préparer les éléments d'une solution à bien des égards nouvelle. Le prix de £ 500 que, peu de temps après son retour, il offrit à l'Université de Cambridge pour le meilleur traité qui, « sous une forme appropriée aux habitudes d'esprit des indigènes instruits, exposerait l'erreur des systèmes hindous et la vérité du christianisme[1] », fut son dernier acte de missionnaire. A partir de là, c'est autour de lui, dans le milieu européen, qu'on le trouve agissant et prenant une part de plus en plus active dans les mouvements du protestantisme libéral en Écosse, en Angleterre et sur le Continent.

De quel côté étaient venus à M. Muir ses doutes ? A coup sûr, ils n'étaient pas d'origine spéculative. Ils n'avaient rien de commun non plus avec l'esprit de notre XVIIIe siècle ni même avec le vieil empirisme anglais. Il est permis de croire que la direction qu'il avait donnée à ses études sanscrites y était pour quelque chose. A force de discuter les titres du surnaturel dans l'Inde, il avait dû finir par le trouver suspect ailleurs. Mais M. Muir convenait lui-même que ses opinions s'étaient surtout modifiées sous l'influence de l'Allemagne ; non de l'Allemagne philosophique de Kant, de Fichte, de Hegel, qu'il n'a connue qu'imparfaitement, ni de l'Allemagne savante, patrie de la critique et de l'exégèse, qu'il ne devait connaître que plus tard, mais de l'Allemagne littéraire et poétique. A trente années de distance, sa parole, d'ordinaire si réservée, prenait une animation singulière, quand il venait à par-

1. Le prix fut décerné à l'ouvrage du Rev. Rowland Williams intitulé : « A Dialogue of the Knoweldge of the Supreme Lord ».

ler de l'impression produite sur lui [CXX] par la lecture de Lessing, de Goethe, de Schiller surtout, dont la poésie réfléchie et doctrinaire répondait tout particulièrement à ses propres dispositions. Il lui avait semblé, disait-il, entrer dans un monde nouveau, dont, jusque-là, il n'avait eu aucune notion. Ce qui l'avait frappé par-dessus tout, c'était l'esprit religieux élevé qui s'unissait dans cette poésie à une grande liberté de pensée. Il y avait trouvé l'expression d'un christianisme à la fois hautement moral, très peu dogmatique et n'admettant qu'un minimum de surnaturel, qui devint aussitôt le sien. Ce que la poésie avait commencé, l'étude l'acheva, et M. Muir passa définitivement dans les rangs du parti libéral militant.

Rester neutre, en effet, il ne le pouvait pas, entre ce qui lui paraissait vrai et ce qui lui paraissait faux. Il prit donc sa part de la lutte et, pendant les vingt dernières années de sa vie, son nom fut associé à la plupart des œuvres ayant pour objet le progrès religieux dans le sens libéral. Il y contribua largement de sa bourse et de sa personne, mais sans jamais sortir de son rôle de laïque ni prétendre s'ériger en théologien. Bien qu'il fût très versé dans toutes les questions du débat et qu'il fût aussi familier avec l'exégèse protestante moderne qu'on peut l'être sans la connaissance des langues sémitiques, il ne se serait jamais pardonné de se départir en ces matières de la tenue d'un disciple de bonne volonté, lui qui, comme indianiste, aimait tant à s'effacer sur un terrain où il pouvait parler en maître. La seule fois que, dans une question d'ordre plus général, il se crut autorisé à donner son avis, il le fit sous le voile, d'ailleurs transparent, de l'anonyme. C'est M. Muir, en effet, qui est l'auteur de l'ouvrage intitulé « *A brief Examination of prevalent opinions on the Inspiration of the Scriptures of the O. and N. Testaments, by a Lay member of the Church of England* », qui fut publié avec une introduction par le Rev. H. B. Wilson, l'un des collaborateurs aux « *Essays and Reviews*[1] ». Tous ses autres écrits sont, ou des annonces d'ouvrages dont il jugeait la propagation utile[2], ou des traductions destinées à rendre accessibles à ses compatriotes des publi-

1. Cet ouvrage, publié à Londres en 1861, ne doit pas être confondu avec un autre livre anonyme « *Supernatural Religion* » qui fit beaucoup de bruit lors de sa publication en 1874 et qui a été également, mais faussement attribué à M. Muir.

2. La plupart de ces annonces, qui sont d'ordinaire des comptes rendus strictement analytiques, ont paru dans le journal d'Édimbourg, *The Scotsman*.

cations de théologiens du Continent [**CXXI**]. C'est ainsi qu'il traduisit du hollandais le Mémoire de M. Kuenen sur le Pentateuque et les Notices du même savant sur l'édition avec commentaire de l'*Authorised Version* de la Bible, publiée par une réunion d'évêques, de clergymen et de savants et appelée communément « *The Speaker's Commentary* », parce qu'elle avait été entreprise sur l'initiative du président de la Chambre des Communes [1]. C'est à la demande de M. Muir, que le savant professeur de Leyden composa son histoire des prophètes et de la prophétie en Israël [2]. L'ouvrage lui est dédié, et il en procura aussitôt une traduction anglaise faite sous son contrôle et dont il écrivit l'introduction. C'est avec son aide également qu'avait été publiée la traduction d'un autre ouvrage de M. Kuenen « la Religion d'Israël », dans la Bibliothèque du *Theological Translation Fund* [3]. Il était un des fondateurs de cette œuvre destinée à combattre l'isolement dans lequel se maintenait la théologie anglaise et, en mettant à la portée du public instruit d'outre-Manche les travaux d'Ewald, de Baur, de Keim, de Zeller, de Rothe, de Kuenen, de Scholten et d'autres, à l'initier au grand mouvement d'études qui avait renouvelé la critique religieuse en Allemagne et en Hollande. Dans le même esprit, il fut un des signataires du Mémoire qui décida l'application du legs de M. Hibbert à la fondation des *Lectures* annuelles [4] connues sous ce nom. Là encore, il s'agissait d'affranchir les études religieuses du joug d'une tradition trop étroite et de faire arriver l'air du dehors dans un enseignement jusque-là fermé. En fait de livres plus populaires, il ne fut pas étranger non plus à la publication en anglais de « la Bible [**CXXII**] de la Jeunesse » de MM. Oort, Hooykaas et Kuenen [5], subventionnée par le *Manchester District Sunday School Association*.

1. The Five Books of Moses, from the Dutch of Dr. A. Kuenen. — Three Notices of the « Speaker's Commentary » from the Dutch of Dr. A. Kuenen. London, 1874.

2. De Profeten en de Profetie onder Israel. Historisch-Dogmatische Studie van A. Kuenen, Hoogleeraar te Leiden. 2 vol. Leiden, 1875. — La traduction anglaise est du Rév. Adam Milroy.

3. The Religion of Israel to the Fall of the Jewish State. By Dr. A. Kuenen. Translated from the Dutch by Alfred Heath May. 3 vol. London, 1874-1875. — Le Theological Translation Fund date de 1873.

4. La première série de ces *Lectures* fut, comme on sait, prononcée par M. Max Müller en 1878.

5. The Bible for Young People by Dr. H. Oort, Dr. I. Hooykaas with the assistance of Dr. A. Kuenen. Translated from the Dutch by Philip H. Wicksteed. — Le 1er volume est de 1873.

Modeste, active, judicieuse, très peu polémique, nullement sectaire et, par cela même, très efficace, cette action de M. Muir ne se bornait pas aux questions de théologie proprement dite. Elle allait plus loin et s'étendait à toutes les branches de l'éducation publique, à toutes celles du moins où ses études antérieures l'avaient mis à même de se former un avis.

Déjà, dans l'Inde, nous l'avons vu prendre une part active au progrès de l'instruction publique. De retour dans sa patrie, il s'y intéressa d'une façon permanente. L'organisation de l'enseignement secondaire et supérieur en Écosse est très différente de ce qu'elle est en Angleterre. Elle y est moins antique, moins compliquée, moins coûteuse, plus directement soumise au contrôle de l'autorité et, à bien des égards, elle se rapproche de la nôtre, avec l'action absorbante de l'État en moins, bien entendu. M. Muir collabora à toutes les mesures, officielles ou d'initiative privée, ayant pour but d'en assurer la diffusion, d'en perfectionner les méthodes et d'en élever le niveau. Il fut de fait le fondateur de l'Association pour le développement des ressources (*for the better endowment*) de l'Université d'Édimbourg, dont il fut longtemps le secrétaire honoraire et plus tard le vice-président. Il était membre de la Commission royale des Universités d'Écosse, et de l'Association pour le progrès de l'instruction secondaire en Écosse. Et ce n'étaient pas là de vains titres, mais des fonctions qu'il prenait à cœur et pour lesquelles il n'épargnait ni son temps, ni sa peine. Il ne se crut point quitte pour cela. M. Muir était riche, parce qu'il avait des goûts simples. L'instruction pourtant était une des causes pour lesquelles il a toujours dépensé sans compter. C'est à sa munificence que l'Université d'Édimbourg doit sa chaire de sanscrit et de philologie comparée, comme Oxford a dû la sienne à celle d'un autre [**CXXIII**] *old Indian*, le colonel John Boden. Il y consacra un capital de £ 5,000 (porté plus tard par des dons successifs à une somme totale de £ 6,167), auquel l'État s'engagea à ajouter une subvention annuelle de £ 200. M. Muir, à qui avait été laissé le choix du premier titulaire (les nominations ultérieures devant appartenir à l'État), y appela M. Th. Aufrecht. Depuis le départ de ce dernier pour Bonn, en 1875, la chaire est occupée par M. J. Eggeling. Il fonda de plus un prix de £ 100 en faveur du premier étudiant qui prendrait le grade de Docteur ès sciences dans la nouvelle branche d'études, sans compter des prix annuels, les *Muir prizes*, à décerner aux élèves les mieux méritants. Des

prix analogues furent établis par lui pour l'hébreu et l'étude critique du Vieux Testament. A ces libéralités, il faut ajouter la fondation, à la même Université, dans le département de la psychologie (*Mental philosophy*), du Shaw-fellowship, dont il a déjà été question, ainsi qu'un don de £ 300 pour celle des *Muir Lectures* sur la « Science des Religions ». Ces conférences, qui doivent se faire chaque année, au nombre de six, dans une des salles de l'Université, ont été confiées jusqu'ici à M. Fairbairn, principal d'Airedale College, Bradford, et un compte rendu détaillé en a été régulièrement publié dans le *Scotsman*.

Ces occupations multiples avaient sans doute distrait M. Muir de ses études sanscrites : elles ne l'en avaient pourtant pas complètement détourné. Dans les « Sanskrit Texts », il avait établi les grandes lignes du passé religieux de l'Inde. Il s'attacha désormais à en reprendre certains détails, en s'arrêtant de préférence aux idées morales. De là, cette série de traductions en vers et en prose de sentences et de pensées détachées, parfois de morceaux plus longs, extraits d'ouvrages appartenant aux diverses époques de la littérature et accompagnées de notes et de rapprochements avec les écrivains de l'antiquité classique, où l'on retrouve M. Muir tout entier avec son solide savoir et sa scrupuleuse exactitude. Publiés au fur et à mesure dans le *Scotsman*, dans l'*Indian Antiquary*[1] et dans des plaquettes [CXXIV] non mises dans le commerce, ces *excerpta* ont été réunis à deux reprises en une double collection[2]. La littérature sanscrite est riche en maximes étranges, où l'exaltation de la pensée, en bien et en mal, est portée à l'extrême et

1. Voici la liste des autres articles fournis par M. Muir à ce recueil. Traces in the Bhagavad-Gîtâ of Christian Writings and Ideas. Vol. II, 1873 (l'article, non signé, est traduit de l'allemand de M. Lorinser).

Ancient Indian Ideas regarding Government, War, etc., contained in the Mahâbhârata. Vol. III, 1874.

Krishṇa's Opinion of unfair fighting. Vol. V, 1876.

Notes on the lax observation of Caste rules in Ancient India. Vol. VI, 1877.

On the question whether Polyandry ever existed in Northern Hindustân. *Ibidem*.

Asita and Buddha. Vol. VII, 1878.

Il y faut joindre un certain nombre de comptes rendus critiques d'ouvrages relatifs à la littérature sanscrite. D'autres du même genre sont répandus dans l'*Academy* et dans le *Scotsman*.

2. Religious and Moral Sentiments metrically rendered from Sanskrit Writers, with an Introduction, and an Appendix containing exact Translations in prose. London, 1875.

Metrical Translations from Sanskrit Writers with an Introduction, Prose versions, and Parallel passages from Classical Authors. London, 1879.

formulée avec un incomparable éclat. Ce n'est pas à celles-là qu'est allé M. Muir. Il a recherché plutôt la note moyenne, qui est la vraie, parce qu'elle est humaine, et il a produit un livre exquis, tout imprégné d'une aimable et sereine philosophie. Dans sa pensée, ce livre, qui fut son dernier ouvrage, était à la fois une contribution à la science comparée des religions et une leçon adressée du fond de l'Inde aux partis extrêmes de l'Occident, et c'est en le comparant à ses premiers écrits, qu'on se rend le mieux compte, peut-être, et de la permanence de ce qui fut le but suprême de toute sa vie, et de la diversité des voies par lesquelles il chercha successivement à l'atteindre. Ils sont bien l'œuvre du même homme, je puis dire du même missionnaire : mais la distance est grande de la *Mataparîkshâ* et de ses autres tentatives inspirées par l'espoir sûrement chimérique d'unir le genre humain en un seul et même credo, à la confiance en un progrès commun fondée sur la constatation d'une commune noblesse et, pour me servir d'une expression de [CXXV] nos voisins, aux sentiments de large *catholicity* qui respirent dans ce dernier écrit.

J'ai parcouru l'œuvre imprimé de M. Muir et, pourtant, je n'ai donné encore qu'une idée imparfaite de la place qu'il a tenue dans l'indianisme contemporain. Par ses rapports personnels, par sa correspondance, il y a exercé une action presque aussi grande que par ses écrits, et ce n'est pas trop dire que d'affirmer que, par son caractère, il y a tenu une sorte de magistrature. Les études sanscrites se ressentiront longtemps de la disparition de cet arbitre si éclairé et si bienveillant. Au milieu des âpres conflits qui divisent parfois les savants aussi bien que les poètes, c'était un spectacle consolant que ce vétéran qui n'avait pas eu une querelle et dont personne n'eût osé s'avouer l'ennemi. L'idée même ne lui serait jamais venue d'une rivalité, d'une revendication, d'un droit de priorité. Son désintéressement était absolu ; la vanité n'avait sur lui aucune prise. Le plus grand plaisir qu'on pût lui faire, et l'occasion ne s'en présentait pas souvent, était de lui signaler une inexactitude. C'est avec une vraie et sincère satisfaction qu'il disait « this is new to me », ou, s'il s'y mêlait quelque regret, c'était tout au plus celui d'avoir pu induire en erreur. Sa modestie n'avait vraiment d'égales que sa droiture et sa bonté. Je ne veux rien dire des misères de toute sorte qu'il a secourues de sa bourse ; le nombre ne s'en saura jamais. Mais quel est le débutant qu'il n'ait encouragé, avec lequel il n'ait cherché à se mettre en

rapport, qu'il n'ait aidé de ses conseils et de ses services? Par ses relations étendues, il était en quelque sorte un lien entre les savants des divers pays, car il était aussi naturellement porté à rapprocher des hommes faits pour s'entendre, que le sont d'autres à les tenir divisés. Parmi les indianistes il en est ainsi bon nombre qui doivent leurs mutuels rapports à l'intermédiaire de M. Muir. Pour lui, il en est bien peu qu'il n'ait connus personnellement ou avec qui il n'ait été en correspondance, bien peu aussi qu'il n'ait eu quelque occasion d'obliger. Combien qui, parmi leurs meilleurs souvenirs, gardent celui d'heures charmantes passées auprès de lui dans sa maison largement hospitalière de Merchiston Avenue. Lui-même se déplaçait (**CXXVI**) volontiers, car il savait voyager simplement. Presque chaque année, vers l'automne, il passait sur le Continent. Muni d'un léger bagage, où il y avait toujours une place pour une Bible et pour quelque volume du Sophocle ou de l'Euripide de Teubner, petit format, il allait de ville en ville, visitant les indianistes et les hommes qu'il savait avec lui en communauté de sentiments, resserrant d'anciens liens, en nouant de nouveaux, faisant parfois un long détour pour se rencontrer avec un ami écarté, parfaitement indifférent, du reste, dans cette sorte de pèlerinage, à tout ce qui attire la foule des touristes, comparable à quelque brahmane visitant les *tîrthas* ou à un sage de la Grèce voyageant en quête de la sagesse. Oui, M. Muir fut un sage. De l'expérience des hommes et des choses, il avait retiré la leçon qu'elle ne donne qu'aux âmes d'élite, la bonté. Mûri à une école qui passe pour former des hommes durs et où il avait pu observer la nature humaine sous quelques-uns de ses pires aspects, il n'y avait appris ni le mépris de ses semblables, ni la dureté de cœur. Il y avait au contraire en lui, sous des dehors froids et réservés, une vivacité d'impression et une sensibilité presque féminine. Je l'ai vu un jour, sous l'empire d'un souvenir douloureux qui remontait à plus de trente ans, essayer en vain de contenir son émotion et se répandre subitement en un torrent de larmes. Bienveillant et éminemment respectueux envers tout le monde, il était pour ses amis, qu'il savait choisir avec soin, l'affection et la sollicitude mêmes. Mais ce qui peut-être frappait le plus dans cet *old Indian*,

> Qui mores hominum multorum vidit et urbes,

c'était sa candeur, qui était restée celle d'un enfant. Je ne sais si M. Muir a jamais conçu le mal autrement que comme une infor-

tune ou une ignorance. De là sa confiance peut-être exagérée en l'opinion publique et en l'efficacité de l'instruction. Pour lui, voir le vrai, c'était tenir le bien. Son optimisme à cet égard était absolu et, quand il se trouvait subitement en présence de quelque confirmation brutale de l'adage latin, *video meliora proboque, deteriora sequor*, son premier mouvement était un étonnement profond. Il y avait là pour lui comme un fait contre nature dont il ne [**CXXVII**] revenait pas. Était-ce un fait individuel, il en souffrait et passait. Mais le mal était-il collectif, se compliquait-il d'un préjugé public, un besoin irrésistible d'agir et de le combattre s'emparait aussitôt de lui, la chose fût-elle mille fois vaine et impossible. C'est ainsi que la recrudescence en notre pays de la manie des duels et des combats de taureaux l'avait jeté, pendant les dernières années de sa vie, dans une agitation presque maladive. Il en convenait lui-même et cherchait à s'en excuser : « Je ne puis pas, disait-il, répondre comme Caïn : Je ne sais ; suis-je, moi, le gardien de mon frère ? » Tous ceux qui ont connu de près M. Muir pourraient raconter à ce sujet des anecdoctes qui font sourire, mais d'un sourire ému et plein de respect.

Au cours de cette existence si utilement et si noblement remplie, les honneurs étaient venus à lui qui les recherchait si peu. Les Universités et les corps savants s'étaient empressés à le recevoir parmi leurs membres. On trouvera en note la liste de ces distinctions[1]. Sa santé, qui s'était maintenue grâce à un régime sévère, reçut une première atteinte au commencement de 1879, par suite de la mort de sa sœur aînée, qui avait vécu auprès de lui depuis son retour de l'Inde et avait fait, pendant plus de vingt ans, le bonheur, la grâce et la vie de sa maison. Il ne se remit jamais complètement de ce coup douloureux. Au Congrès des Orientalistes de Berlin, son absence fut vivement remarquée et inspira de pre-

1. Docteur (LL. D. et D. C. L., *honoris causa*) des Universités d'Édimbourg et d'Oxford, peu de temps après son retour de l'Inde.

Membre honoraire de la Société orientale allemande, août 1862.

Docteur (Ph. D. *honoris causa*) de l'Université de Bonn, 4 août 1868.

Membre de l'Académie Royale des Sciences de Prusse, 3 novembre 1870.

Membre honoraire de la Société de Littérature de Leyden, 15 juin 1871.

Membre étranger de l'Institut de France, 8 décembre 1871.

Membre de l'Académie Royale de Bavière, 21 juin 1873.

Membre de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg, 29 décembre 1878.

Companion de l'ordre de l'Empire Indien, à la création de l'ordre, 1er janvier 1878.

mières inquiétudes à ses amis. Vers [CXXVIII] la fin de l'année 1881, l'affaiblissement général qu'on observait chez lui depuis quelque temps s'accentua davantage, sans donner lieu toutefois à des craintes sérieuses. Une amélioration parut même se produire dans les premiers mois de l'année suivante, quand, dans les premiers jours de mars, une rechute survint à la suite d'un froid et se compliqua au bout d'une semaine d'une attaque de paralysie. Il expira doucement, sans souffrance, le 7 mars 1882, à 10 heures et demie du soir. M. Muir était membre de notre Société depuis 1868.

Dr. Adolf Holtzmann. **Ueber das alte indische Epos.** Beigabe zum Programm des grossherzoglichen Pro- und Realgymnasiums Durlach für das Schuljahr 1880-81. Durlach, Buchdruckerei von Adolf Dups. 1881. 25 p. in-4°.

(*Revue critique*, 1er janvier 1883.)

[2] M. Adolf Holtzmann, qui est le neveu de feu son homonyme, l'auteur bien connu d'estimables travaux sur les épopées hindoue et germanique, n'a eu, pour ainsi dire, qu'à suivre une tradition de famille pour se faire une spécialité de l'étude du Mahâbhârata. Il n'en a pas moins fait preuve d'un jugement très sûr en poursuivant avec autant de persévérance un ordre de recherches trop délaissé depuis une trentaine d'années et auquel il est grandement temps de revenir, si on entend ne pas piétiner sur place en perdant de vue tout un côté des antiquités de l'Inde. Dans de précédentes publications[1], il avait analysé les figures de quelques-uns des acteurs du poème. Dans celle-ci, il s'attaque à l'ensemble et

1. *Indra nach den Vorstellungen des Mahâbhârata*, ap. *Zeitsch. d. D. Morgenl. Gesellsch.* 1878.
Agni nach den Vorstellungen des Mahâbhârata. Strassburg, Trübner, 1878.
Arjuna, ein Beitrag zur Reconstruction des Mahâbhârata, ibidem, 1879.
Die Apsaras nach dem Mahâbhârata ap. *Zeitsch. d. D. Morgenl. Gesellsch.* 1879.
Der heilige Agastya nach den Erzæhlungen des Mahâbhârata. Ibidem, 1880.

expose ses vues sur l'origine et les développements successifs de cette œuvre aussi disparate que colossale. Son mémoire, dont une première rédaction abrégée avait déjà paru dans un supplément de la *Gazette de Carlsruhe*, est nourri de faits ; ces faits eux-mêmes sont présentés avec méthode, dans un style clair, vif, élégant. Malheureusement cette plaidoirie si habile est employée à prouver une thèse qui aura bien de la peine à se faire accepter et que, pour ma part du moins, je ne puis en aucune façon admettre. Cette thèse, déjà soutenue en partie par l'oncle de l'auteur, est la suivante :

Le poème actuel a conservé de nombreux indices d'une rédaction plus ancienne et totalement différente. Cette première rédaction glorifiait les vaincus, les Kauravas. Le héros en était Karṇa ; le sujet, la fin tragique et glorieuse de l'antique chevalerie hindoue. Les vainqueurs, Kṛishṇa et les Pâṇḍavas, y étaient représentés comme des rebelles et des impies. Ce premier poème, qu'il est encore possible de reconnaître et même de reconstituer dans une certaine mesure, était une œuvre de premier ordre, ayant ses racines dans le plus lointain passé, mais logique, homogène et à qui un puissant génie poétique avait su donner une forme parfaite. Dans le poème actuel, tout cela est changé. L'œuvre est krishnaïte ; les sympathies ont passé du côté de la violence et de la ruse ; le parti de l'honneur et du droit est non seulement vaincu, mais honni. Comment expliquer un remaniement aussi radical, sinon par des changements également profonds survenus dans la société, en d'autres termes, puisqu'il s'agit de l'Inde, par des révolutions religieuses ayant [3] bouleversé toutes choses de fond en comble ? Or, des révolutions semblables ont été, dans l'Inde, selon M. H., d'avec qui je diffère en ceci du tout au tout, l'avènement et la disparition du bouddhisme. Cet ancien Mahâbhârata, dans lequel un amas jusque-là confus de légendes a reçu le sceau de la création poétique, aurait donc été une œuvre bouddhique ou quasi bouddhique. Et, comme de pareilles productions coïncident d'ordinaire avec une époque de splendide épanouissement, le génie inconnu qui en fut l'auteur a dû vivre au IIIe siècle avant notre ère, probablement à la cour d'Açoka, qu'il a chanté peut-être (une singulière façon de lui être agréable, soit dit en passant) sous les traits chevaleresques de Suyodhana, le grand empereur des Kurus. La réaction brahmanique survenue plus tard, et qui se termina par l'extermination, fournit ensuite une explication toute naturelle des

remaniements infligés au poème et de sa destinée ultérieure jusqu'à nos jours.

Je ne puis pas même énumérer, à plus forte raison discuter ici, les nombreux arguments produits par M. H. en faveur de sa cause et parmi lesquels il y en a de fort remarquables (car tout n'est pas à rejeter dans les conclusions de l'auteur, tant s'en faut, et, sur bien des points, ou je suis d'accord avec lui, ou notre dissentiment se réduirait à des nuances) ; mais, allant droit au nœud de sa théorie, je suis obligé de lui dire que je ne crois pas du tout à cet ancien Mahâbhârata composé à la gloire des vaincus. La tradition d'un peuple est parfois pieusement fidèle aux champions d'une cause malheureuse, mais elle consacre rarement de longues chansons à leur défaite. L'exemple des Niebelungen, invoqué par M. H., ne s'applique pas à son Mahâbhârata. L'auteur du poème allemand n'a pas d'intérêt direct dans la lutte ; il ne songe pas même à prendre parti, et son unique souci paraît être de rimer fidèlement une curieuse et lamentable histoire. La Chanson de Roland offrirait plutôt quelque analogie. Mais ici les vaincus sont des martyrs; ils sont tombés pour la même cause qui poussait les contemporains du poète aux croisades. Il y a là de puissantes passions nationales et religieuses bien autrement capables de changer la défaite en triomphe et de satisfaire ce besoin de justice qui est de l'essence de toute poésie populaire, que ce culte de l'honneur chevaleresque dont les héros de M. H. auraient été les champions et les victimes. Quelle preuve, d'ailleurs, M. H. a-t-il que cet idéal chevaleresque soit réellement ancien? Il est, pour le moins, permis d'admettre le contraire, de voir dans les justifications embarrassées du poème des scrupules d'un âge plus raffiné, et de concevoir de vieux chants où les ruses de Kṛishṇa et certains coups de Jarnac de ses protégés auraient été racontés avec complaisance. Les Hindous, il est vrai, ont eu de bonne heure, en théorie du moins, un droit de la guerre très ponctuel. Les Çâstras en font foi, et Mégasthène en a entendu parler. Ce que, toutefois, dans la réalité, il en était de ces prescriptions, de celle, par exemple, qui commandait d'épargner les laboureurs sans défense, on le voit, entre autres, par les allusions de *Taitt. Br.*, I, 8, 4, 1-2 (Sâyaṇa ad *Taitt.* [4] *Saṃh.*, I, 8, 10, me paraît avoir bien expliqué ce passage), aux razzias des Kuru-Pañcâlas.

Cette versatilité dans les sympathies du Mahâbhârata à laquelle M. H. cherche une explication unique, me paraît tenir, au con-

traire, à des causes multiples. Il y a d'abord les interpolations gratuites, sans motif assignable, souvent maladroites et à peine déguisées, dont ce poème, fait de pièces et de morceaux, a souffert plus que toute œuvre humaine. Il y a, de plus, la passion des Hindous pour la casuistique, leur manie de distinguer et d'ergoter sur toutes choses, d'étaler à tous propos les lieux communs de leur dialectique. Pour certains personnages, tels que Kṛishṇa, il est indubitable que des tendances religieuses diverses, mais rarement bouddhiques, sont intervenues d'une façon très efficace, bien que, dans l'ensemble, le Mahâbhârata soit essentiellement éclectique. Beaucoup plus nombreux et répandus dans toutes les parties du poème, sont ensuite ces sentiments contradictoires qui paraissent être de l'essence même de tout récit épique, qui tiennent à son absolue objectivité, comme disent nos voisins, à l'inconséquence juvénile avec laquelle il s'attache au sujet immédiat, et qui, pour Homère par exemple, ont fait inventer une Iliade troyenne. Si on ajoute que toutes ces causes ont pu agir ici plus librement qu'ailleurs, que nulle autre œuvre semblable n'a été exposée aussi longtemps que celle-ci aux chances d'une transmission en grande partie orale, on ne s'étonnera pas de la trouver si incohérente. Je ne prétends certainement pas nier la possibilité de remaniements systématiques. Il y en a trop de traces dans le poème. Mais je crois que M. H. leur fait la part infiniment trop grande, que, surtout, il prétend trop bien les préciser, et que ce que nous ne pouvons guère plus dénommer autrement que les chances multiples du hasard et de la mode, a beaucoup plus contribué à donner à l'œuvre sa forme actuelle, qu'un dessein nettement prémédité.

N'y a-t-il pourtant pas d'autres causes encore qui ont pu contribuer à ce manque d'unité interne du Mahâbhârata? Je crois qu'il y en a en effet et, ici, je me rapproche davantage de M. Holtzmann. Je suis tout disposé à admettre un état antérieur pour certaines parties de la légende. Karṇa, pour nous en tenir à cet exemple, est certainement, comme le fait remarquer M. H., une très ancienne figure, qui a porté bien des noms et qui a dû combattre bien d'autres ennemis avant les Pâṇḍavas. Ceux-ci sont, en effet, propres à l'Inde et paraissent représenter un certain élément historique, bien que nous ne sachions pas encore le dégager ni nous en servir proprement. L'autre, au contraire, est de la parenté d'Achille et de Siegfried et réunit en lui des traits qui peuvent, en effet, faire rêver d'une épopée indo-européenne. Non qu'il faille,

avec M. Heinrich Leo, faire du héros hindou un teuton préhistorique, ni chercher, avec M. H., dans la Germanie de Tacite un commentaire au Mahâbhârata qui s'appliquerait tout aussi bien à n'importe quel recueil de poésies râjpoutes. Mais on ne saurait douter du moins que, dans les contours essentiels de [5] cette figure, on ne touche à quelques-unes des plus vieilles conceptions poétiques de notre race. Il est donc bien permis d'admettre qu'il y ait eu des chants dont Karṇa était le héros et qui lui avaient imprimé un caractère désormais indélébile. Seulement, ni ces chants, ni d'autres semblables, n'étaient encore le Mahâbhârata. Celui-ci est essentiellement le récit du triomphe des Pâṇḍavas et, dès le début, ce sont les vainqueurs qui ont dû y avoir raison.

Le Mahâbhârata primitif de M. H. une fois écarté, le reste de sa théorie n'a plus de raison d'être. Il n'est plus besoin de faire de ce poème fictif une œuvre bouddhique, ni d'en placer l'auteur à la cour d'Açoka. Je m'étonne que M. Holtzmann, même étant donné son point de départ, n'ait pas reculé devant l'érection de cet échafaudage si frêle; qu'il n'ait pas senti tout ce qu'il y avait d'invraisemblable à mettre cette poésie héroïque et cette glorification de la vieille et turbulente aristocratie kshatriya en rapport étroit, d'une part, avec le bouddhisme, qui n'a pas porté en lui peut-être de principe morbide plus efficace que son impuissance à satisfaire les aspirations martiales de races guerrières (un râjpoute bouddhiste se conçoit à peine); d'autre part, avec une dynastie de parvenus, en rupture avec le passé, s'appuyant sur une administration centralisée et sur de grandes armées permanentes, sans doute dressées plus ou moins aux principes de la tactique grecque, principes fort redoutables assurément, mais qui n'avaient rien de chevaleresque. En vérité, s'il me fallait absolument trouver quelque part l'auteur de son Mahâbhârata, ce n'est pas à la cour ni parmi les courtisans d'Açoka que j'irais le chercher, mais dans les rangs des mécontents et des réactionnaires d'alors.

Je termine par un souhait qui n'a rien de commun avec le Mahâbhârata. C'est que nous puissions voir un jour, des collèges de nos petites et même de nos grandes villes, sortir des travaux aussi remarquables que ce programme du *progymnase* de la petite ville de Durlach.

W. Ad. Hunter. **The Imperial Gazetteer of India**. London, Trübner and C°, 1881. 9 vol. ensemble 5,041 p. gr. in-8.

(*Revue critique*, 26 mars 1883.)

[**241**] En rendant compte dans la *Revue* (20 et 27 septembre et 4 octobre 1880) de la *Description statistique du Bengale* en 20 vol. par M. Hunter[1], je me suis suffisamment étendu sur le caractère et les conditions générales de l'immense enquête ouverte par le gouvernement britannique au sujet de son empire des Indes, sur les origines de l'entreprise et ses précédents, sur l'admirable impulsion que sut lui imprimer l'éminent directeur, et sur la forme vraiment magistrale, malgré quelques inévitables défauts, sous laquelle il réussit à en mettre les résultats à la portée du public. Ainsi se vérifie une fois de plus à l'honneur de la nation anglaise l'adage « the right man in the right place » qui a permis si souvent déjà à nos voisins d'épargner tout le temps qui se dépense ailleurs à faire de la théorie. Ce qui venait alors d'être publié pour la seule province de Bengale, s'est continué depuis pour le reste de l'empire, et, en ce moment, la description officielle, méthodiquement uniforme de l'Inde Britannique avec ses 250 millions d'habitants, est achevée en 100 volumes comprenant plus de 36,000 pages.

C'est cette énorme masse de documents que M. H. a soumise à une nouvelle révision et qu'il présente sous une forme condensée dans les 9 volumes de l'*Imperial Gazetteer of India*. Il y a ajouté les données relatives aux États feudataires, qui avaient été laissés au dehors de la grande publication, ainsi que des notices plus succinctes sur les pays frontières tels que le Beluchistan, l'Afghanistan, Népâl et Bhûtan, la Birmanie indépendante. Il est regrettable que Ceylan n'ait pas été compris dans ces additions et que, sous ce rapport, une distinction purement administrative, ait prévalu sur le voisinage géographique et les données de l'histoire. Il y a quelque chose de choquant à ne pas trouver la grande île dans une description de l'Inde où figurent les Nicobar, les Laquedives et Aden.

L'ouvrage a la forme d'un dictionnaire. Les rubriques sont four-

1. Voir ci-dessus, p. 319 et suiv.

nies [242] par la géographie tant physique (montagnes, fleuves, rivières, etc.) que politique, historique et administrative, depuis l'article *India* qui résume tout, jusqu'aux villes, bourgades et hameaux, pour peu qu'ils aient quelque titre présent ou passé à l'attention du public. Les matières qui entrent dans la composition de ces articles, sont les mêmes que celles dont il est traité dans la grande *Description* et dont j'ai donné l'énumération détaillée à propos de la Description du Bengale. Elles comprennent la topographie, la démographie, l'histoire, la statistique administrative, industrielle, commerciale, agricole et forestière, les travaux publics, l'instruction, la criminalité, le paupérisme et l'assistance, la faune et la flore, l'état sanitaire et la climatologie. Il est à peine besoin de dire que tout cela ne se trouve réuni au complet que dans les articles qui traitent d'un territoire d'une certaine étendue, par exemple d'un district. Tandis que les petites notices sont purement descriptives et se réduisent parfois à une ou deux lignes, l'article *India*, où tout vient confluer, remplit presque un volume à lui seul. Cette monographie de 543 pages, qui a été publiée aussi séparément [1], est le résumé le mieux fait et le plus autorisé que nous ayons de l'Inde considérée sous toutes ses faces.

Il est inutile de faire ressortir l'utilité multiple de ce bel ouvrage et on n'attendra pas non plus de moi que je me mette à l'éplucher pour y relever des oublis ou des fautes. Un dictionnaire se juge à l'usage, et de celui-ci je puis dire que je n'y ai jamais cherché vainement ce que j'y comptais trouver, tandis qu'il m'est arrivé plus d'une fois d'y rencontrer des détails que j'osais à peine y chercher, la mention, par exemple, de phares ou d'autres postes isolés et de menue importance.

Comme dans le grand ouvrage, les articles semblables sont, autant que possible, disposés sur le même plan et les matières s'y suivent constamment dans le même ordre. Les recherches sont donc faciles. Elles sont rendues plus aisées par un index analytique [2] qui donne, outre le relevé complet des articles, celui des notices plus particulières ainsi que des renseignements répandus dans l'ouvrage d'une façon moins régulière, et qu'on pourrait avoir quelque peine à y trouver.

1. Sous le titre : *The Indian Empire, its History, People and Products.* London, 1881.

2. Cet index, que représente à lui seul une somme de travail considérable est dû à la nièce de l'auteur, miss Margaret Robertson.

EDWIN ARNOLD. **Indian Poetry**. Containing a new edition of « the Indian Song of Songs » from the sanskrit of the Gîta Govinda of Jayadeva; two books from « the Iliad of India » (Mahâbhârata); « proverbial Wisdom » from the shlokas of the Hitopades'a, and other Oriental Poems. London, Trübner and C°, 1881. 270 p. in-8.

— **The Light of Asia or the Great Renunciation** (Mahâbhinishkramana). Being the Life and Teaching of Gautama, prince of India and founder of Buddhism (as told in verse by an Indian Buddhist). 6th edition. London, Trübner and C°, 1881. 238 p. in-8.

[321] En présence de ces nouveaux essais de poésie anglo-hindoue de M. E. Arnold, je ne puis que répéter ce que j'ai dit ici même (*Rev. crit.* du 4 mars 1876) en rendant compte de la première édition de l'*Indian Song of Songs*[1]. Comme reproductions d'originaux sanscrits, ils ne sont pas assez fidèles pour mériter la pleine approbation des indianistes; comme morceaux de littérature anglaise, ce n'est pas à un étranger de les apprécier. La critique d'outre-Manche les a reçus, en général, avec faveur. Elle a parlé en termes élogieux de la richesse de la langue poétique de M. A., de la souplesse et de l'harmonie parfois un peu étrange de la versification, du bonheur avec lequel il a su rendre le feu et l'éclat de l'imagination orientale. Il ne m'appartient pas de rien ajouter à ces témoignages, soit pour les confirmer, soit pour les contredire. Je dois me borner à montrer par quelques exemples que, sous le rapport de l'exactitude du moins, les nouvelles publications ne sont pas irréprochables.

Outre les morceaux déjà contenus dans le volume du *Song of Songs* et quelques pièces originales nouvelles, nous trouvons dans *Indian Poetry* trois fragments du Mahâbhârata et un choix de stances tirées de l'Hitopadeça. Les extraits du grand poème comprennent les deux derniers chants (XVII et XVIII) en entier et les cinquante-sept premiers distiques du X°, c'est-à-dire l'apothéose des Pâṇḍavas et les préliminaires du massacre nocturne par lequel Açvatthâman vengea la mort des Kurus. Dans la reproduction de

1. Voir ci-dessus, p. 210.

ces trois morceaux, M. A. n'a pas pris [322] les mêmes libertés que dans son remaniement du drame de Jayadeva. Il s'en faut de beaucoup pourtant que ce qu'il appelle « a close paraphrase », soit une version fidèle du texte. Je passe sur les noms propres défigurés parfois au point d'être méconnaissables (par exemple, Chitranâgad pour Chitrângada) et sur d'autres menus péchés tels qu'un certain « high sacrifice of Naishtiki » qu'on chercherait vainement dans le rituel. Je ne lui reprocherai pas, non plus, de faire escorter les Pâṇḍavas par le dieu Agni jusqu'en Gujarat, ni de leur faire apercevoir le Meru avant l'Himâlaya. Mais je suis obligé de dire que sa paraphrase n'est pas dans le ton de l'original : elle ne rend pas la simple et modeste gravité du récit épique. Ce peuvent être de brillants morceaux de versification anglaise ; ce n'est pas une représentation exacte du style du Mahâbhârata. Et pourtant, M. A. s'était mis suffisamment à l'aise par rapport à la fidélité verbale, pour sauvegarder du moins la couleur générale de son modèle. On en jugera par un exemple pris au hasard. Sahadeva étant tombé mort sur la route qui devait le conduire, lui et ses frères, au ciel, et Bhîma en ayant demandé la cause à Yudhishṭhira, le texte répond : — « Yudhishṭhira dit : Il n'a estimé nul aussi sage que lui-même. C'est pour cela, pour cette faute qu'est tombé ce fils de roi. » — M. A. traduit :

> « He was not free », with countenance still fixed,
> Quoth Yudhishthira ; « he was true and fast
> And wise, yet wisdom made him proud ; he hid
> One little hurt of soul, but now it kills. »

Cette façon trop commode de procéder par à peu près est d'autant plus sensible, que M. A. attache un grand prix à une sorte de fidélité matérielle, dont il a déjà fait un étalage si choquant dans *Song of Songs*. Il ne manque pas de traduire chaque fois la stance d'invocation qui ouvre invariablement les chants du poème, et, malheureusement, chaque fois il la traduit mal.

En s'attaquant aux stances de l'Hitopadeça, M. A. assumait une tâche plus difficile. Ce qui fait le prix de ces sentences, c'est le tour qu'elles ont dans l'original, et dont il s'agit de rendre l'élégante et parfois subtile précision, si on veut ne pas échouer sur une maxime banale. A ce jeu périlleux, le traducteur a eu souvent la main heureuse. Plusieurs de ces petites pièces sont bien frappées, aussi nettes et vives que les originaux. Mais combien en est-

il aussi qu'il eût fallu remettre sur l'enclume ou jeter décidément au rebut! Dès la première ligne,

Wise men, holding wisdom highest, scorn delights, more false than fair;
Daily live as if Death's fingers twined already in thy hair!

ne saurait passer pour la traduction du verset : « Comme s'il ne « devait ni vieillir ni mourir, qu'un homme sage songe à amasser « du savoir et du bien : comme si la mort le tenait aux cheveux, « qu'il pratique la vertu ». — Pas plus que :

[323] For the son the sire is honoured; though the bow-cane bandeth true
Let the strained string crack in using, and what service shall it do?

ne rend le suivant : « Quelle que soit sa naissance, un homme de « mérite est honoré : à quoi sert un arc fait d'excellent bambou, « s'il n'a pas de corde » (avec la remarque nécessaire, car c'est là ce qui fait la physionomie hindoue de la sentence, que les mots pour *bambou* et *corde* signifient également « race » et « mérite »). Même pour traduire en vers, il est indispensable de comprendre d'abord, et il y a chez M. A. trop de cas qui suggèrent le vague soupçon que l'infidélité de la version provient d'une intelligence imparfaite du texte. Comme choix de sentences *hindoues*, le recueil devrait donc être soumis à une révision sévère. Quant à la courte préface placée en tête par l'auteur, il faudrait simplement la supprimer. M. A. y a accumulé en quelques lignes tant d'erreurs, que le plus sûr, pour le lecteur, sera de n'en pas croire un mot.

En adressant ces critiques à M. A., je sais bien qu'elles pourront paraître minutieuses, jusqu'à un certain point injustes, et elles le seraient certainement, s'il ne les avait pas en quelque sorte provoquées lui-même, par l'affectation d'une exactitude tout extérieure et par l'étalage parfois puéril d'une couleur locale obtenue à peu de frais. On trouvera de nouveaux exemples de cette manière dans le second des deux volumes qui font l'objet de cette notice, son *Light of Asia*.

Le succès de ce dernier poème a été énorme. Il s'en imprime en ce moment la dixième édition, sans compter les contrefaçons faites en Amérique, où l'ouvrage s'est vendu à plus de 100,000 exemplaires. Il est évident que ce ne saurait être là un succès de pure curiosité et que, si l'étrangeté du poème y est pour beaucoup, la véritable explication en doit être cherchée dans les mérites réels

de l'ouvrage, la richesse et la nouveauté du style, le flot ample et presque toujours mélodieux de la versification, l'intensité du coloris et je ne sais quelle émotion qui, pour être de surface, n'en est pas moins contagieuse. Ces mérites sont incontestables. Il est non moins incontestable que, tout en puisant largement aux sources orientales, le poème n'est pas une traduction, mais une œuvre de libre et puissante fantaisie, qui doit être appréciée comme telle; qu'il serait absurde, par conséquent, de chicaner l'auteur sur de menues inexactitudes ; de lui rappeler, par exemple, que le Buddha ne naquit pas dans le « Palace-ground », et que la vie des habitants du ciel Tushita n'est pas de 30,000, mais bien de 576,000,000 années. Mais alors, que penser, quand un peu plus loin on tombe sur des passages tels que ceux-ci (il s'agit de la mise à l'école du jeune Buddha; le maître Viçvâmitra parle) ?

« Child, write this Scripture, » speaking slow the verse
« *Gâyatrî* » named, which only High-born hear : —
Om, tatsaviturvarenyam
Bhargo devasya dhîmahi
Dhiyo yo na prachodayât.
[324] « Acharya, I write, » meekly replied
The Prince, and quickly on the dust he drew—
Not in one script, but many characters —
The sacred verse; Nagri and Dakshin, Nî,
Mangal, Parusha, Yava, Tirthi, Uk,
Darad, Sikhyami, Mana, Madhyachar,
The pictured writings and the speech of signs,
. . . . . .
And Viswamitra said, « It is enough,
Let us to numbers. — After me repeat
Your numeration till we reach the Lakh,
. . . . . After him the child
Named digits, decads, centuries ; nor paused,
The round lakh reached, but softly murmured on
« Then comes to kôti, nahut, ninnahut,
Khamba, viskhamba, abab, attala,
To kumuds, gundhikas, and utpalas,
By pundarîkas unto padumas,
Wich last is how you count the utmost grains
Of Hastagiri ground to finest dust ;
But beyond that à numeration is,
. . . . . .
«' Tis good, » the Sage rejoined.

Eh bien, non; « 'tis bad ». C'est là du non-sens de la pire espèce,

qui n'a pas même le sot mérite d'être exact, et, malheureusement, le livre contient beaucoup de passages semblables. Suffirait-il du moins de supprimer ces passages, pour retirer de la lecture du poème une pleine et pure satisfaction? Nullement. Ils ne sont que l'expression extrême d'un défaut inhérent à l'œuvre entière, les points douloureux, pour ainsi dire, d'un mal qui le pénètre de part en part. C'est que le genre même auquel elle appartient est faux ; elle est viciée en son principe et l'auteur n'avait pas achevé d'en arrêter le titre, qu'il avait déjà franchi les limites de la fiction. Il est plus difficile que ne paraît se l'imaginer M. A. pour un compatriote et contemporain de Darwin et de Herbert Spencer, de se transformer en un « indian Buddhist[1] ». Cet enthousiasme qui déborde dans son œuvre, en beaux vers, j'en conviens, on sent à chaque pas qu'il est le résultat factice d'une étude superficielle. Et fût-il vrai, que ce serait tant pis pour M. Arnold. Il y a donc beaucoup de dilettantisme au fond de cette œuvre si grave, et l'incomparable virtuosité qu'y a déployée l'auteur, fait regretter davantage qu'il ne l'ait pas mise au service d'une inspiration plus profonde et plus sincère.

Çâçvata's Anekârthasamuccaya, ein homonymisches Sanskrit-Wœrterbuch. Herausgegeben von Theodor Zachariae. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. 1882. xxxiv-p. in-8.

(*Revue critique*, 30 avril 1883.)

[**341**] Cette publication de M. Zachariae est une précieuse addition au petit nombre de Koças ou lexiques indigènes dont nous avons des éditions critiques. L'ouvrage qui comprend 814 distiques, traite de près de 1,800 *anekârthas* ou mots admettant plusieurs significations. Ceux-ci sont distribués en plusieurs grandes classes, selon que l'interprétation exige un çloka entier, un demi-çloka, un pâda ; mais, dans l'intérieur de ces classes, les mots se

1. En ce moment même, M. A. est engagé dans une nouvelle métamorphose. Il fait pour Allah et Mahomet ce qu'il vient de faire pour le Buddha.

suivent sans aucun ordre appréciable. Le texte a été établi avec beaucoup de soin, d'après trois mss. provenant respectivement de Poona (copie d'un original jaina sur feuilles de palmier conservé dans le bhaṇḍâr d'Aṇhilvâḍ en Gujarât et daté de 1183; c'est ce ms., récemment découvert, qui a rendu l'édition possible), de Bénarès et d'Oxford. L'éditeur s'est, de plus, aidé de tous les secours qu'il a pu tirer des traités analogues, tant publiés qu'inédits, qu'il a diligemment compulsés et sur plusieurs desquels il donne, dans son introduction, des détails intéressants. Les variantes des mss. sont recueillies et discutées dans 14 pages de notes, avec tout ce que les autres Koças et leurs commentaires ont fourni en fait de citations directes ou de passages similaires. Quelques passages particulièrement curieux ou difficiles ont été discutés plus longuement dans l'introduction, où se trouve aussi une analyse détaillée de l'ordonnance un peu rudimentaire du lexique. Enfin deux index alphabétiques donnent, le premier, la liste de tous les vocables expliqués dans le Koça; l'autre, un choix de mots rares ou intéressants à divers titres qui s'y rencontrent.

Comme tant d'autres ouvrages de la littérature sanscrite, le Çâçvatakoça est de date très incertaine. Tout ce qu'on peut deviner et supposer à cet égard a été réuni et discuté par M. Z. avec beaucoup de circonspection. Comme Çâçvata emploie le mot *dînâra* (le denarius romain) et qu'il connaît les signes du zodiaque, il ne saurait guère avoir écrit avant la fin du IIIe ou IVe siècle de notre ère. D'autre part, son lexique est cité par une série d'auteurs dont le plus ancien, le Kashmîrien Kshîrasvâmin, paraît avoir vécu au VIIIe siècle. Lui-même ne cite aucun ouvrage. Il dit simplement qu'il est au fait de l'usage de la bonne compagnie et qu'il a étudié trois vyâkaraṇas et cinq traités sur le genre des mots (liṅgaçâstras). Les trois ou quatre contemporains qu'il nomme à la fin de son Koça, sont inconnus. C'est donc en se fondant uniquement sur des raisons indirectes et sur les caractères généraux de l'ouvrage, une ordonnance imparfaite, une rédaction souvent embarrassée et peu précise, que M. Aufrecht, à qui on doit les premiers renseignements autorisés sur le Çâçvatakoça (*Catalogue des mss. sanscrits de la Bodléienne*, p. 182), l'a déclaré le plus ancien de tous les traités semblables parvenus jusqu'à nous. Cette opinion, qui a été généralement admise depuis, entre autres par M. Bühler, est aussi celle de M. Zachariae. Il l'appuie d'une comparaison soigneuse de l'œuvre de Çâçvata avec les autres Koças, notamment avec le plus

célèbre de tous et aussi le seul à peu près sur la postériorité duquel on puisse hésiter, celui d'Amarasiṃha. Mais en même temps le lecteur est averti que ces signes d'archaïsme pourraient, après tout, être trompeurs et qu'il serait imprudent de leur prêter la valeur d'une démonstration. En un mot, tout est consciencieux et solide dans ce travail. De son côté, la librairie Weidmann n'a rien négligé, sous le rapport du papier et de l'exécution typographique, pour le produire sous la forme d'un beau livre.

Gustav Oppert. Nîtiprakâçikâ. Madras, Higginbotham and Cᵉ. London, Trübner and Cᵉ. 1882, 83 p. in-8.
— Çukranîtisâra. Vol. 1. Text. variae lectiones, etc. Madras, Government Press. 1882, xxii-285 p. in-8.

(*Revue critique*, 24 septembre 1883.)

[221] Ces deux publications de M. G. Oppert traitent de la même matière, la *Nîti* dans l'acception technique restreinte du mot, l'art moins de se conduire soi-même que de conduire les autres, c'est-à-dire la politique. D'assez bonne heure, les Hindous paraissent avoir eu sur ce sujet quelque chose comme une doctrine plus ou moins nettement distincte des doctrines sœurs de la morale et du droit proprement dit et qu'ils nous ont laissée en une double série d'ouvrages. L'une, qui se rattache par le lien le plus étroit à leur poésie gnomique, est représentée par des livres tels que le Pañcatantra et l'Hitopadeça, où les leçons de l'expérience sont ramenées à un cadre dramatique et mises, pour ainsi dire, en action. On sait quelle a été la fortune de ces livres dans lesquels les Hindous ont eu le rare bonheur de créer une forme restée typique dans l'histoire comparée des littératures. Dans l'autre série d'ouvrages traitant de la Nîti, ils ont essayé, au contraire, de la présenter sous la forme abstraite du traité *ex professo*, et là, il faut bien le reconnaître, ils ont été infiniment moins heureux. Ils n'ont pas su en tracer une théorie idéale, en la rattachant, par un lien vraiment organique, à leur morale et à leur métaphysique. Ils

ont réussi moins encore à en faire une véritable science d'observation ; car, pour cela, il leur aurait fallu avoir ce qui leur a fait le plus défaut, le sens historique. Des préceptes d'un empirisme superficiel, des descriptions d'une certaine organisation politique et administrative qui seraient tout à fait précieuses si elles étaient moins suspectes ; c'est là, avec beaucoup de hors-d'œuvre, à peu près tout ce que donnent ces traités, où il ne faudrait pas chercher, même en germe, la politique de Platon ou celle d'Aristote.

Ces expositions *ex professo* du Nîtiçâstra se trouvent éparses dans [222] un grand nombre d'ouvrages. Sous le nom de *râjadharma*, le « devoir des rois », elles forment un des sujets traités dans les *Sûtras* relatifs au droit et à la coutume. De toutes, ce sont là les plus sobres et les plus dignes de confiance. Sous forme versifiée, on les retrouve ensuite dans les codes de lois proprement dits, tels que celui de Manu, et, avec de notables développements, dans la poésie épique. Dans le Mahâbhârata, qui y revient souvent, plusieurs sections et, dans le nombre, de fort longues, sont consacrées au râjadharma. Il en est de même de plusieurs Purâṇas, notamment de l'Agni-Purâṇa, cette curieuse compilation où l'on s'est visiblement proposé de donner la substance de toutes les disciplines officielles du brahmanisme. Mais, outre ces compositions enchâssées dans des ouvrages plus étendus, les Hindous ont laissé un assez grand nombre de traités spéciaux sur la Nîti, dont un seul, jusqu'ici, avait été publié dans une édition commode et facilement accessible [1]. Grâce à M. O., notre avoir, sur ce point, se trouve donc triplé.

La plupart de ces traités, à en juger par les relevés bibliographiques, se présentent avec des attributions fictives, où ce serait peine perdue que de chercher l'écho de quelque véritable tradition. Ce sont des livres nettement, intentionnellement apocryphes. Les uns, comme la Kâmandakîyanîti, prétendent remonter à un personnage de l'époque historique, mais qui n'en appartient pas moins entièrement à la légende, Câṇakya Vishṇugupta, le rusé ministre du premier des Mauryas [2]. Les autres se réclament de quelque ṛishi ou autre être divin des temps fabuleux. Les deux traités publiés par M. O. ne font pas exception à cette règle générale. Le

1. Le *Kâmandakîyanîtisâra*, publié dans la *Bibliotheca Indica* par le babu Râjendralâla Mitra. Calcutta, 1861.

2. C'est probablement au même personnage que prétendent se rattacher les rédactions actuelles du Pañcatantra et de l'Hitopadeça.

premier, la *Nîtiprakâçikâ*, empruntant le cadre du Mahâbhârata, raconte comme quoi elle a été communiquée jadis au roi Janamejaya par le ṛishi Vaiçampâyana. L'autre, le *Çukranîtisâra*, se donne pour l'œuvre de Çukra ou Uçanas, le précepteur des Asuras et le régent de la planète Vénus. M. O. n'entend pas maintenir absolument ces attributions[1]. Il aurait dû aller plus loin et les donner nettement pour ce qu'elles sont, des lieux communs sans la moindre importance.

Le premier de ces traités, la Nîtiprakâçikâ, est le plus court. Il contient, en 557 distiques divisés en huit chapitres, une exposition abrégée du Dhanurveda, de l'art de la guerre. Premier chapitre : Introduction. Brahmâ communique au roi Pṛithu le Dhanurveda. — Deuxième chapitre : Description du Dhanurveda. Ce chapitre, qui rappelle certaines allégories de la vieille littérature, a une physionomie assez archaïque et pourrait fort bien être la paraphrase de quelque *pariçishṭa*. Le Dhanurveda [**223**] y est décrit comme un être animé, avec l'énumération des diverses armes qui composent ses quatre pieds. — Troisième chapitre : Origine du glaive, créé par Brahmâ pour le châtiment des méchants. Même observation que pour le chapitre précédent. — Quatrième et cinquième chapitres : Description plus détaillée des armes énumérées dans le deuxième chapitre. — Sixième et septième chapitres : Organisation de l'armée et tactique. Il y a là des détails intéressants sur la paye et les récompenses des officiers et des soldats, sur les ambulances, les pensions de retraite. Dans ce chapitre encore, à côté de beaucoup de fantaisies, il y a des données qui paraissent anciennes. Ce qui est dit, par exemple, des pensions de retraite, s'accorde mieux avec ce que nous pouvons entrevoir des grandes armées permanentes des dynasties d'avant notre ère, qu'avec l'organisation toute féodale des armées du moyen âge. On peut observer que la Vasishṭhasmṛiti, XIX, 20, contient des prescriptions semblables. — Huitième chapitre : Préceptes sur le râjadharma en général.

En fait de données externes sur la Nîtiprakâçikâ, nous n'en avons que deux : une allusion au traité qui doit se trouver dans un certain *Vikramârkacarita*, et l'opinion d'un lettré indigène que Sîtârâma, fils de Nanjuṇḍa, qui a commenté le traité, aurait vécu

1. Mais il ne les repousse pas non plus absolument, et il promet d'examiner un jour ce qu'étaient ces Asuras dont Çukra était le guru. Il est à craindre que cet examen n'aboutisse entre ses mains à des conclusions étrangement évhéméristes.

il y a de cela environ 300 ans. C'est bien peu, comme on voit, pour d'aussi hautes prétentions.

Ce peu même nous fait défaut pour l'œuvre suivante, la *Çukranîti* [1]. Celle-ci est beaucoup plus longue : elle ne comprend pas moins de 2,579 distiques répartis entre cinq livres, dont le quatrième est, à son tour, subdivisé en sept chapitres. L'auteur du traité a évidemment aspiré à épuiser la matière et l'on serait bien embarrassé de dire ce dont il ne parle pas, depuis l'administration générale du royaume, jusqu'aux menus détails de la morale usuelle et de l'économie domestique, depuis l'organisation de la justice et de l'armée jusqu'au prix des denrées et à la confection de l'almanach. On trouvera là un manuel d'architecture militaire, religieuse et civile, et une théorie de l'amitié, un traité de diplomatique et des règles de calcul et de tenue des livres, une classification générale des sciences et des arts et des préceptes de jardinage, de physiognomie et de civilité. L'ordre n'est pas la qualité forte de l'auteur. M. O. a donné une analyse détaillée de l'ouvrage ; mais, sauf les chapitres v-vii du quatrième livre, qui traitent de la justice et de la guerre, il serait difficile d'en résumer le contenu. Mais l'ensemble est riche en détails intéressants et inattendus, et la traduction que promet M. O. sera d'un excellent usage, d'autant plus que l'original [224[n'est pas d'une lecture facile et qu'une infinité de passages exigent, à défaut d'un commentaire indigène qui paraît manquer, une étude spéciale et attentive des traités similaires [2].

L'âge approximatif d'une composition du genre de celle-ci ne peut se déterminer que d'après les preuves internes, et l'on sait combien cette sorte de preuves demande à être maniée avec prudence. D'abord, nous n'avons, sur beaucoup de points, qu'une connaissance très imparfaite de l'antiquité hindoue. Ensuite, nous

1. Il n'y a pas grand'chose à tirer des mentions d'une Çukranîti qui se rencontrent dans le Mahâbhârata, ni du fait que les vers cités là-bas se retrouvent dans le présent traité. Çukra et Bṛihaspati sont naturellement des maîtres de la Nîti en leur qualité de gurus des dieux et des Asuras, et les vers en question ne prouvent qu'une chose, c'est qu'il y avait des maximes sur la matière qui avaient cours sous leurs noms.

2. M. O. a déjà fourni de bons matériaux pour cette étude dans les nombreux rapprochements qu'il a réunis dans son Appendice. Seulement, il paraît avoir été dirigé dans son choix par une préoccupation exclusive. Il a recherché, avant tout, les *passages parallèles*, espérant établir par là l'ancienneté de l'œuvre. Il faudrait autre chose encore. Je veux bien qu'on me démontre jusqu'au bout l'antiquité de la Çukranîti, mais je demande surtout qu'on m'aide à la bien comprendre.

savons que les témoins sont ici particulièrement sujets à caution; que tantôt ils reproduisent avec une fidélité désespérante des choses qui, depuis longtemps, n'existent plus; qu'ailleurs, s'il leur arrive de mêler des données nouvelles aux anciennes, ils se permettent aussi au besoin d'en inventer, et que, du moment surtout qu'ils se mettent à énumérer, à diviser, à subdiviser, il devient presque impossible de faire chez eux la part exacte de la tradition, de l'observation et de la fantaisie. Je me bornerai à un seul exemple. La Çukranîti, I, 124 ss., donne une curieuse liste des titres affectés aux fonctions royales selon l'étendue de la domination. Parmi ces noms, il y en a, comme *virâj*, qui ont disparu de bonne heure; d'autres, tels que *nâyaka*, ne semblent être devenus techniques que très tard. La liste fait l'impression d'être moderne; en réalité, elle ne répond exactement à aucune époque assignable, et, dans sa précision hiérarchique, elle est certainement imaginaire. Heureusement, il y a des données qui nous laissent moins incertains. C'est ainsi que l'emploi du mot *horâ*[1] nous reporte au plus tôt vers le IVe siècle de notre ère et que la mention d'un *Yâvanamata*, de la religion des Yavanas, adorateurs d'un seul dieu, c'est-à-dire des Musulmans, nous oblige de descendre encore quelques siècles plus bas. M. O. ne veut pas en convenir et je lui accorde volontiers qu'à la rigueur et pris seuls, ces arguments, le dernier surtout, admettent des échappatoires. Mais il en est d'autres qui les corroborent, tel que la mention faite en passant et à l'exclusion de tout autre procédé, de la numération décimale écrite, et les détails nombreux, circonstanciés, je ne dirai pas sur l'emploi de l'écriture, mais sur la paperasserie administrative. Tout ordre, quel qu'il soit, important ou non, du roi ou d'un de ses représentants doit être donné par écrit, et chacun de ces actes a son nom particulier. Évidemment c'est là un tout autre milieu que celui qui nous est représenté dans la vieille littérature. Enfin, [223] il est une dernière preuve qui, à défaut de toute autre, trancherait la question : la mention des armes à feu. Cette mention est un peu obscure dans le premier traité[2]; mais, dans la Çukranîti, elle

1. La question n'est pas de savoir si ὥρα est dans Homère, mais à quelle époque l'astronomie toute grecque qui sert de base à l'astrologie du *horâçâstra*, a pu être introduite dans l'Inde. Ce même mot se rencontre dans la *Kâmandakîyanîti* et suffirait, au besoin, pour classer cet ouvrage.

2. D'une façon explicite, il n'y est question que de la *nalikâ*, le mousquet. La description en est faite en deux çlokas: La nalikâ est droite, mince, noire, creuse au milieu; elle brise les membres et est la réalité même de l'arc du fils de Droṇa (lire

est d'une clarté qui ne laisse rien à désirer. On y donne la recette de la fabrication de la poudre à canon, et, si je comprends bien, IV, VII, 204, on y distingue même le projectile creux du projectile plein. Ou ces passages sont interpolés, et rien n'autorise à le croire, ou les traités sont modernes, le dernier même très moderne : il n'y a point de milieu.

Malheureusement, ici surtout, M. O. devait fermer les yeux à l'évidence même. L'opinion, déjà plusieurs fois émise par lui [1], que cette sorte d'armes était en usage dans l'Inde ancienne, semble, en effet, être devenue chez lui une conviction absolue, puisqu'il n'hésite plus à en étendre le bénéfice jusqu'aux Hindous du Ṛig-Veda. On peut voir cette démonstration étrange dans la préface de la Nîtiprakâçikâ, avec une figure à l'appui, représentant une pièce de l'artillerie des ṛishis, d'après les textes du Yajur-Veda [2]. Avec une foi aussi robuste, on comprend qu'il n'ait pas été tenté de récuser ces deux traités qui, pour la première fois, lui apportaient non pas des témoignages vagues, laissant tout à faire à l'interprétation, mais des affirmations précises et sur lesquelles il n'est pas possible de se méprendre.

Je n'essaierai pas de convaincre M. Oppert. Pour cela, il ne me faudrait peut-être rien de moins qu'une pièce notariée du temps certifiant qu'on n'y tirait pas le canon. Je lui ferai observer pourtant que, depuis le IIIe siècle avant notre ère, nous avons une série de relations écrites par des étrangers qui ont visité l'Inde, dont quelques-uns y ont séjourné longtemps, dont plusieurs y ont

çarîriṇî ?). Son usage ou maniement (*gati*) est triple : *grahaṇam, dhmâpanam* et *syûtam*. Faut-il entendre par ces mots les actes de charger, de faire feu et de percer le but ? On a là un exemple entre mille de la nécessité d'un commentaire pour l'intelligence de cette sorte de livres. La description est d'ailleurs maigre en comparaison de celles que l'auteur consacre à l'arc et à la flèche (26 çlokas), au glaive (tout un chapitre), aux armes mythologiques, telles que le *vajra*, le carreau de foudre (6 çlokas), qui a 5 et 10 yojanas de long, et à certains engins fantastiques que M. O., à la suite de son auteur toutefois, appelle « les terribles armes en usage dans le Kaliyuga » (entre autres des pots remplis de serpents venimeux ; M. O. aurait bien dû nous dire s'il prend réellement tout cela au sérieux). L'explication est sans doute que, pour ces armes anciennes, l'auteur avait des descriptions toutes prêtes et qu'il ne s'agissait que de les remanier pour les faire entrer dans son texte, tandis que, pour le mousquet, semblable secours lui faisait défaut.

1. Dans un article du *Madras Journal of Literature for 1879* et dans *On the Weapons, Army Organisation and Political Maxims of the Ancient Hindus, with special reference to Gunpowder and Firearms*. Madras and London, 1880.

2. Le schêma est tout abstrait et réduit aux données essentielles. M. O. aurait pu tout aussi bien, et sans risquer davantage, faire dessiner un canon Krupp du dernier modèle.

fait la guerre et dont pas un seul n'a [226] rien vu ni entendu d'engins pareils, peu discrets pourtant de leur nature et aptes à faire quelque bruit. Pour tout juge non prévenu, ce silence parle plus haut que des métaphores de poètes, des expressions obscures, où l'interprète est embarrassé de sa liberté même [1], et le témoignage de quelques traités apocryphes qui peuvent dater d'hier. D'ailleurs ces traités, comment M. O. ne l'a-t-il pas vu ? nous montrent eux-mêmes que ce sont là des nouveautés qui sont venues se superposer à un vieil art de la guerre. L'introduction des armes à feu modifie non seulement la tactique, mais la constitution même d'une armée. Or, pour tout ce qui regarde ce dernier point, nos auteurs en sont restés à l'ancienne théorie du *caturaṅga*, de l'armée complète consistant en éléphants, en chars, en cavaliers et en fantassins.

Je ne veux pas prolonger cette discussion ni quitter M. Oppert sur ce débat. Il m'est plus agréable de me séparer de lui en le remerciant de l'excellent service qu'il a rendu à nos études par la publication de ces deux traités. Il a beaucoup fait, avec des ressources médiocres, et les appendices où il a réuni les passages parallèles et les formes irrégulières, témoignent à eux seuls du soin avec lequel il s'est acquitté de ses devoirs d'éditeur. Quand ces textes seront accompagnés chacun d'une traduction (car la Nîtiprakâçikâ en mérite une complète aux mêmes titres que la Çukranîti), quand il y aura joint de plus un bon *Index verborum*, qui sera plus utile que la liste des formes irrégulières, car le lexique y trouvera beaucoup à glaner, il aura accompli une œuvre des plus méritoires, en dépit de ses théories sur la poudre à canon. La correction laisse à désirer, mais elle est supérieure, en somme, à celle qu'on est habitué à trouver dans les publications

1. Il faut bien s'entendre. Si M. O. se contentait de revendiquer pour les Hindous l'usage d'armes et de projectiles munis de feu, il ne trouverait guère de contradicteurs. Bien qu'un bon nombre des métaphores usitées chez les poètes s'expliquent par la tendance à rapprocher les armes des héros de celles des dieux, de l'arme par excellence surtout, de la foudre, il est plus que probable que les Hindous se servaient, en effet, d'armes pyrophores, et il se peut fort bien que la *sûrmi* du Yajur-Veda ait été quelque engin semblable. En tout cas, c'est ainsi que l'a entendu le vieux commentateur Bhâskara (si toutefois le passage est authentique; car on sait dans quel état nous sont parvenus les commentaires) et M. O. a parfaitement raison d'écarter la signification de « chandelier » que donne le dictionnaire de Saint-Pétersbourg. Mais ce n'est pas là la thèse de M. Oppert. Celle-ci consiste essentiellement à affirmer l'existence de projectiles mus par l'inflammation d'une substance explosible, de fusées et de boulets de canon.

faites dans l'Inde, et elle peut passer pour exemplaire, si on tient compte que ces volumes viennent de Madras, où l'on est plus habitué à imprimer le grantha que le devanâgarî.

L'empereur Akbar. Un chapitre de l'histoire de l'Inde au XVIe siècle, par le comte F. A. De Noer, traduit de l'allemand par G. Bonet-Maury, avec une introduction par Alfred Maury, membre de l'Institut de France. 1 vol. Leide, E.-J. Brill, 1883, p. XVI-348, in-8.

(*Revue critique*, 24 mars 1884.)

[242] J'ai rendu compte ici même [1] de la première partie du *Kaiser Akbar* de M. le comte de Noer. Depuis, l'ouvrage, que l'on pouvait croire interrompu par la mort prématurée de l'auteur, a été achevé avec le concours de quelques amis, par le soin pieux de la comtesse de Noer. Cette suite a justifié et le bien que j'ai dit du commencement, et les réserves que j'ai dû faire. Le livre ne répond qu'imparfaitement au titre. Ce n'est pas une histoire de l'Inde au XVIe siècle, parce que l'auteur, malgré de louables efforts, n'est point arrivé à posséder suffisamment la partie hindoue de son sujet [2]. Ce n'est pas non plus une biographie achevée ou, comme disent nos voisins, un *lebensbild* d'Akbar, parce que la figure du grand empereur ne se dégage pas avec une netteté suffisante, et que l'auteur, s'il a eu l'intelligence de cette personnalité à la fois puissante et très complexe, n'a pas su l'exprimer de façon à la faire revivre en quelque sorte à nos yeux. Il y a, à cet égard, des pages décisives dans le volume même que vient de traduire M. Bonet-Maury. La tentative si curieuse d'Akbar, de fonder une

1. Voir la *Rev. crit.* du 9 janvier 1882 (ci-dessus, p. 392).

2. Pour m'en tenir à un exemple en quelque sorte matériel, je ne citerai que ce qui est dit (I, p. 269 de l'original, p. 279 de la traduction) de l'ancienne histoire du Gujarât. L'inscription quadrilingue (*sic*) d'Açoka à Girnâr doit prouver que la prospérité matérielle avait développé les idées de tolérance dans ce pays.

religion nouvelle, s'y trouve bien racontée, mais combien pauvrement interprétée ! Il ne suffisait pas de quelques citations de Schopenhauer et de Hartmann et de quelques allusions vagues au soufisme pour mettre dans son vrai jour cette singulière entreprise. Il ne fallait surtout pas réduire Akbar aux proportions mesquines et quelque peu niaises du premier adversaire venu du cléricalisme. Évidemment, M. de Noer est resté ici tout à fait à la surface. Mais, à défaut d'une œuvre fortement conçue, il nous a donné un récit consciencieux des faits de ce grand règne, où les sources immédiates sont utilisées avec une louable exactitude, et il faut remercier M. B.-M. d'avoir mis à la portée du public français en traduisant [243] ce livre, l'histoire d'une époque importante, dont on ne pouvait obtenir jusqu'ici une connaissance même sommaire que dans des ouvrages écrits en anglais.

La traduction de M. B.-M. n'est pas mal faite; avec quelques précautions de plus, elle pouvait même devenir excellente. Malheureusement, ces précautions n'ont pas été prises et ce premier volume laisse beaucoup à désirer. Je ne dirai rien des nombreuses fautes d'impression qui le déparent [1] ; il me faudrait toute une page de la *Revue* pour relever celles que j'ai remarquées en passant. Mais je suis obligé de constater que M. B.-M. a eu le tort de ne pas prendre l'avis d'une personne compétente en traduisant un ouvrage où la connaissance de l'allemand ne suffit pas, qu'il n'a pas toujours compris l'original même dans des passages où il ne s'agissait que de savoir l'allemand, que son français est parfois plus que suspect et, enfin, il a adopté une transcription qui est l'incohérence même. Je vais justifier par quelques exemples pris au hasard ces quatre griefs, en commençant par le dernier.

On peut n'être pas satisfait de la transcription de M. de Noer. Mais elle est conséquente (sauf ponr les premiers chapitres où, d'après une indication expresse de l'auteur, le traducteur aurait dû la rectifier, ce qu'il n'a pas fait) et elle a le grand mérite de l'être à la fois pour les termes d'origine hindoue et pour ceux qui appartiennent aux langues étrangères, arabe, persane, mongole. Il ne fallait donc y toucher qu'avec précaution : M. B.-M. l'a bouleversée de fond en comble et il en a fait quelque chose d'informe. La quantité des voyelles, soigneusement marquée par l'auteur, a

1. Dans le nombre, il y en a de si grossières, qu'on se demande si le traducteur a revu les épreuves ; par exemple, la note de la page 254 : Sikar = l'hindoustani sikhgr = côma de montahne.

été supprimée. Dans l'original, *u* et *ou* représentent régulièrement le son qu'ils ont en allemand. Dans la traduction, ils sont rendus indifféremment, comme au hasard, parfois dans le corps du même mot, le premier par *u* et par *ou* ; le second, par *au*, *aou*, *ou*. M. B.-M. écrit *Udaï-pour*, *Mukound-Deo*, *Ulough-Mirza*, *Kutlou* et *Koutlou*, *Lakhnaouti* et *Lakhnauti*. Le nom de l'ancienne capitale du Bengale est écrit *Gourra*, *Gaur* et *Gaour*. L'e muet (sans que rien n'avertisse qu'il est muet) est intercalé au milieu ou ajouté à la fin des mots de la façon la plus choquante et on rencontre des monstres tels que *Ikchewakou*, *Krichena*, *Koutje* et *Katje*, *Bhodje*, *Katjewaha*, *Sourajetra*, *Ijetyaroul-Moulk* (un peu plus loin °*Mulk*), *Fericheta*, *Lachekar-Khan*. Pour les consonnes, le désordre est encore plus grand. On vient de voir l'équivalence du *j* et de *ch* (ce qui n'empêche pas que la même articulation ne soit encore représentée par *sh* et *sch*, que le *j* n'ait parfois la valeur du *y* et réciproquement, et *ch* celle du *k* : *Childji* et *Kildji*) et l'association absolument contraire à toute phonétique hindoue du *t* et du *j*, d'une forte et d'une douce (cf. encore *Tjaloukya*, *Tjitor*, *Tjandra*, *Uddshain* à côté de *Uddjain*). Le *g* dur [244] est parfois marqué par l'addition d'un *u* (parfois même d'un *h*) : M. B.-M. écrit *Guirnar* et *Guyasouddin* (!) : mais il écrit *Munger* et *Mongir*[1]. Je pourrais multiplier ces exemples à l'infini. Qu'on y joigne les *lapsus*, les fautes d'impression, les méprises de toute sorte et qui échappent à toute règle[2], et on se figurera l'espèce de supplice qui est infligé dans ces pages, souvent hérissées de noms propres, à tout lecteur tant soit peu habitué à l'onomastique orientale.

J'ai dit que le français de la traduction n'était pas à l'abri de tout reproche ; en voici quelques exemples : P. 159 : « Cette enceinte est, la plupart du temps, si escarpée par la nature qu'elle est en elle-même presque inaccessible ». P. 177 : « Ce furent eux qui... combattirent les Yousoufzaïs... au-delà de l'Indus, cette barrière des peuples hindous et jusqu'aux glaciers mortels de l'Hindoukouch ». P. 185 : « Complètement tranquillisé par la soumission des rebelles et par la conquête de leurs forteresses haut pla-

1. Pp. 211 et 219. Ici, par exception, M. de Noer a été lui-même inconséquent. Le traducteur s'est bien gardé de le corriger et de dire qu'il s'agit, dans les deux cas, de la même ville.

2. Sur quelle carte l'infortuné lecteur pourra-t-il bien découvrir la ville de *Yaïsalmir* (lire Djaïsalmir) de la p. 153 ?

cées ». P. 217 : « De sorte qu'il gagna le seigneur hésitant à la cause des Kararanis ». P. 221 : « Pour lever les contingents des djaguirdars-frontières ». P. 230 : « Ce qui le força d'occuper une forte position dans les cols de montagne ». P. 235 : « Il fallait que guerriers et rayas déménageassent là-bas, quoique les fièvres... y fissent des ravages mortels ». P. 251 : « Cependant... il donnait si fort affaire aux gens du radja..., que cela est indescriptible ». P. 252 : « L'atmosphère était embrasé comme celui d'une fournaise... D'ailleurs, ce qui trancha la question, ce fut qu'on soupçonnait le rana de s'être retranché... ». P. 253 : « D'après cela, les francs-tireurs du rana... sortirent de l'intérieur des maisons ». P. 254 : « Alors Açaf-Khan mit sur le tapis le nom du fakir ». P. 282 : « A peine établis sur cette belle terre de l'Hindoustan, les Tjaghataïs succombèrent en grande partie aux funestes influences du pays de culture ». P. 292 : « Ceux-ci... ne formèrent un corps d'employés que d'après et par Akbar ». P. 307 : « Les ulémas... offraient tant de prise à leurs contradicteurs que ceux-ci réussirent sans peine à les acculer ». La moindre partie de ces négligences trouve son excuse dans le souci d'une trop grande fidélité ; d'ailleurs, les qualités de l'écrivain, chez M. de Noer, ne sont pas de telle sorte qu'un traducteur ne puisse user d'une très grande liberté.

Il me reste à montrer, au contraire, que, dans certains passages, M. B.-M. n'a pas suivi l'original d'assez près et que, parfois même, il ne l'a pas suffisamment compris. P. 151 : « Les princesses radjepoutes » ; il n'y en a qu'une. P. 186 : « Mais en prenant congé de l'ambassade d'un Radjepoute il reçut un coup de poignard » ; lisez : « Mais en prenant congé d'une ambassade, il reçut d'un Radjepoute... » P. 188, la *Heerstrasse* [245] n'est pas la route militaire », mais simplement « la grande route ». P. 215 : « Quand les destinées du Bengale... » ; lisez : « Tant que les destinées du Bengale... » P. 218 : « Il reçut soudain la nouvelle surprenante... » ; lisez : « Il fut surpris par la nouvelle inattendue... » ; la nouvelle n'était nullement surprenante. P. 224 : « Sinon, on ne saurait douter de ces *ultima verba* » ; lisez : « Du reste, il ne semble pas qu'il y ait à douter... » P. 246 : « Revenant dans l'Inde de la conquête de Cholapour... » ; lisez : « Revenant dans l'Hindoustan... ». P. 254 : « Et pourtant ce fruit n'avait pas un goût si sucré ni si parfumé » ; lisez : « Mais ce fruit manquait de douceur et de parfum ». P. 256, la note n'a pas

de sens ; lisez : « Il désigne ainsi Ramatchandra ; Ramprasad signifie offrande à Rama ». P. 257 : « Je récitai alors ce qui suit » ; lisez : « Je répondis : cette même prière, je la récitai alors[1] ». P. 291 : « Lorsque Solyman-Mathoura se trouva à 20 kos de Fathpour... » ; lisez : « Lorsque Solyman eut atteint Mathoura, à 20 kos de Fathpour... ». P. 296 : « Outre Fathpour, Akbar fit bâtir... deux maisons » ; lisez : « En dehors de Fathpour, Akbar fit bâtir... ». P. 307, la note n'a pas de sens ; lisez : « Ce serait là une addition à ce qu'il dit p. 105... ». P. 315 : « On les appelait Parsis, c'est-à-dire adorateurs du feu » ; lisez : « On les appelait Parsis ; ils rendaient un culte au feu ». P. 334 : « Il en résulta une secte, qui fut appelée la nouvelle religion ; *Dini Ilahi*, c'est-à-dire la foi divine » ; lisez : « Il se forma une secte. A la religion nouvelle, ils donnèrent le nom de *Dîni Ilahi*... ». P. 343 : « La traduction que Badaoni donne de l'autre nom de cette religion... » ; lisez : « L'explication que Badaoni donne... ». P. 344 : « Mais ce foyer de lumière et de chaleur de l'Univers lui paraissait l'image la plus exacte de sa conception du monde » n'a pas de sens ; lisez : « de sa conception de Dieu ».

M. B.-M. eût évité une partie de ces méprises et bien d'autres encore, s'il avait consulté une personne au courant des choses de l'Inde. Il eût appris ainsi que « Neu Rohtas » est, en français, « le nouveau Rohtas » (148) ; qu'Agastya n'est pas « le feu sacré qui flambe sur le mont Abou » (153) ; qu'il n'y a pas de fleuve Bana, mais un fleuve Banas (158) ; que Nizamouddin Ahmed est un nom d'homme et non le titre d'un ouvrage (*passim*). Il eût choisi une fois pour toutes entre le raï Rai-Singh et le Raï-Raï-Singh (176, 262) ; il eût changé « Rahtor-Batha » en « Batha le Rahtor » (242) ; il n'eût pas commis des noms propres comme « le radja de Bikanir-Kalyan-Mal » (176) et « le pieux Pir-Selim-Muinuddin-Tjijeti » (284) et il n'eût pas fait des masculins de Mahananda (206) et de Lilavati (339).

Ces critiques pourront paraître minutieuses ; mais ce n'est guère que par des minuties qu'on peut juger d'une œuvre pareille. J'ajouterai que je n'ai fait que parcourir le livre de M. B.-M., que je ne l'ai pas confronté [**246**] méthodiquement avec l'original, et qu'un examen complet trouverait sans doute encore bien des peccadilles

1. En note, au lieu de « traduit de l'arabe », il faudrait : « La prière est en arabe dans le texte de Badaoni ».

à ajouter à celles que j'ai notées en passant. En tout cas, la liste en est, dès maintenant, trop longue, beaucoup trop longue. Le traducteur pourra remédier à quelques-unes dans un *erratum* et dans l'index. Mais il devra veiller surtout à ce qu'elles ne se reproduisent plus dans la suite. Le fond du travail de M. Bonet-Maury est bon; qu'il le soumette à l'avenir à une révision plus sévère, et j'aurai la satisfaction de ne dire que du bien de son deuxième et dernier volume.

Ancient Inscriptions in Ceylon. Collected and published for the Government by Dr. Edward Müller. London, Trübner and C°, 1883, p. 219, in-8. Avec un atlas de 55 planches lithographiées.

(*Revue critique,* 31 mars 1884.)

[**261**] Le projet de publier un *Corpus* des anciennes inscriptions de l'île de Ceylan est entré dans la période d'exécution en 1874, année où M. P. Goldschmidt fut nommé « Archaeological Commissioner », avec la mission spéciale d'en préparer le recueil. Interrompue par la mort de ce jeune savant, qui succomba à la « fièvre des jongles » en mai 1877, au moment où il allait recueillir les fruits de son travail, l'entreprise fut continuée dès l'année suivante par son successeur, M. Ed. Müller. Plus heureux que son devancier, il a été donné à celui-ci de la conduire à bonne fin, après trois années de travail et de fatigues de toute sorte, sous un climat meurtrier.

Le livre de M. M. se divise en quatre parties précédées d'une introduction. Dans l'introduction, l'auteur fait l'historique de l'entreprise et donne un rapide aperçu de la grammaire singhalaise. La première partie est consacrée à la description des documents et des localités qui les ont fournis; la deuxième contient les textes; la troisième en donne la traduction; la quatrième et dernière comprend un glossaire et des index. Cette division n'est pourtant pas rigoureuse, en ce sens que le texte et la traduction d'un certain nombre d'inscriptions trop courtes ou en trop mauvais état pour être reproduites à part, sont donnés dans la première

partie. Dans ce cas sont, notamment, quelques spécimens choisis parmi les innombrables inscriptions gravées sur les parois des cavernes de l'île et qui ne contiennent d'ordinaire qu'un nom propre et la mention d'une donation.

Contrairement à l'espoir qu'avait fait naître la publication antérieure de quelques-uns de ces textes, l'intérêt historique de la collection est, en somme, très mince. Non seulement l'horizon en est strictement limité à Ceylan, sans aucune échappée de vue sur le continent voisin, mais, là même, ces inscriptions, quand elles ne relatent pas simplement des faits [262] insignifiants, posent plus de problèmes qu'elles n'en résolvent. Elles ne nous apprennent rien sur l'ancienne histoire de l'île, et, avant le XIe siècle, où elles donnent d'intéressants détails sur l'organisation des grands monastères bouddhiques, avant le XIIe surtout, où elles jettent un jour nouveau sur deux règnes importants, ceux de Parâkramabâhu I et de son successeur Niççaṃka Malla, on peut dire qu'elles n'ont quelque importance que pour l'onomastique et pour la topographie. A moins de découvertes nouvelles d'un caractère tout différent, il faut notamment renoncer à l'espoir d'obtenir de ce côté quelque lumière touchant le problème capital de la chronologie singhalaise, le raccordement de cette chronologie avec les annales de l'Inde du nord. Les plus anciennes inscriptions ne sont pas datées du tout. L'indication de l'année du règne n'apparaît elle-même que très tard, et ce n'est qu'au XIIe siècle qu'intervient l'ère du Nirvâṇa : l'ère çaka est mentionnée une fois, dans un document du XIVe siècle. Or, c'est à une période bien antérieure que doit s'être introduite l'erreur dont cette chronologie est probablement affectée.

Mais, si ces inscriptions sont pauvres en ce qui concerne l'histoire proprement dite, elles sont d'une importance de premier ordre au point de vue philologique et paléographique. Les 172 documents recueillis par M. M. vont des premiers siècles de notre ère jusqu'au XVIe, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où la langue ne diffère plus sensiblement de celle qui se parle actuellement dans l'île. Ils constituent ainsi pour le singhalais[1] une série ininter-

1. Toutes ces inscriptions sont en singhalais, à l'exception de 103 et 103^b que M. M. suppose être en sanscrit. M. M. ne fait que mentionner 103^b; de 103, qui est écrit en un alphabet différent, il ne donne que le fac-similé, sans transcription, et, pour ma part, je ne puis y trouver du sanscrit. M. M. aurait dû faire la remarque qu'il y a des passages sanscrits dans 146, 149, 156 et 160. D'inscriptions en langue tamoule, on n'en a trouvé jusqu'ici, dans l'île, que trois, qui sont mentionnées à la p. 60.

rompue de textes authentiques, telle que nous n'en avons pour aucune autre langue prâcrite. Non seulement ils démontrent le caractère essentiellement aryen de cet idiome, caractère, du reste, qui n'était plus douteux après les preuves qu'en avaient données Childers, Goldschmidt, E. Kuhn et M. M. lui-même, mais ils permettent d'en tracer dès maintenant une grammaire historique. M. M. a donné une esquisse de cette grammaire dans son introduction[1] et il a réuni en outre de bons matériaux à ce sujet dans son glossaire[2]. On n'en regrettera [263] que davantage qu'il n'ait pas poussé plus loin un travail pour lequel il était tout particulièrement qualifié, et qu'il n'ait pas jugé convenable d'accompagner ses textes d'un véritable commentaire philologique. Car, pour être devenue possible, la tâche n'en reste pas moins fort délicate. Elle se complique des mêmes difficultés qu'on rencontre dans l'étude des autres prâcrits et la première condition requise pour y réussir, c'est la possession parfaite du singhalais usuel moderne. S'il est évident, en effet, que nous avons des spécimens authentiques de cette langue dès les plus anciennes inscriptions, il ne l'est pas moins que cette langue y est fort mêlée et qu'il y aurait quelque danger à se servir indistinctement de ces matériaux avant d'en avoir fait un soigneux triage. Il est tel de ces documents des premiers siècles qu'on ne serait pas trop étonné de lire à Junnar ou à Nâsik. En conclura-t-on que la même langue, à peu de chose près, était parlée à Ceylan et dans le pays mahratte? On s'en gardera bien, si on observe les formes étranges qui viennent interrompre cette ressemblance, comme pour nous avertir qu'il y a là en quelque sorte deux idiomes, non seulement un double vocabulaire, mais parfois aussi une double grammaire. Sur toutes ces questions, nous eussions été heureux d'avoir l'avis de M. M., et ce n'est que dans un commentaire qu'il aurait pu nous le donner. On voit d'ailleurs immédiatement combien tout son travail eût gagné par là en précision et en autorité. Dans un commentaire,

1. Il faut y joindre son mémoire « Contributions to Simhalese Grammar », réimprimé dans l'*Indian Antiquary*, XI, p. 198.

2. Le système de renvois adopté dans ce glossaire n'est pas toujours bien commode. Pour le renvoi *kael*, par exemple, on devra chercher d'abord dans la liste des abréviations; ne l'y trouvant pas, on consultera la liste alphabétique des inscriptions, laquelle vous renvoie à trois textes différents dont le nom commence par *kael*. Le glossaire n'est pas non plus complet, ni pour la nomenclature, ni pour les renvois, sans qu'on voie d'après quel principe a été faite la sélection. Ainsi *pite* manque; mais on y trouvera *puta;* seulement il faudra le chercher au n° 122 tandis qu'il se trouve à peu près partout, à partir du n° 1.

pour m'en tenir à quelques exemples pris dans la première inscription, M. M. n'aurait pas manqué de noter les leçons *devanapi* et *catadisa* (ligne 5) de 1ª et, pour cette dernière, on saurait ainsi s'il faut ou non s'en prendre au fac-similé. Il en aurait fait autant pour *Tise niyaṃte* de 1ᵇ, ligne 1, où la planche marque très distinctement un *e* et un *anusvâra* dont il n'est pas tenu compte dans la transcription[1]. Au lieu de supprimer simplement les deux caractères énigmatiques que, dans l'un et l'autre texte, le fac-similé place avant *devanapiya*, il nous aurait dit ce qu'il en pense[2]. Il nous aurait dit de même comment doivent se construire au juste des phrases telles que... *Tisa niyate pite rajahe*... de 1ª et... *Tisaha wisara niyate pite* de 1ᵇ; s'il faut reconnaître dans cette langue une préférence abusive pour le procédé de la composition, ou s'il ne faut pas plutôt admettre que, [264] comme d'autres prâcrits, elle peut se servir librement du thème à l'état brut, quitte à employer la flexion quand le sens l'exige absolument[3]. Nul n'était mieux que M. M. à même de fournir ces éclaircissements nécessaires, qui auraient donné une base bien autrement solide à son texte et à son interprétation.

Non moindre est l'intérêt qu'offrent ces inscriptions au point de vue paléographique. Elles présentent l'histoire complète de l'écriture monumentale de Ceylan depuis l'époque où cette écriture se distingue à peine de l'alphabet méridional d'Açoka et des variétés connues sous le nom d'alphabet des cavernes[4], jusqu'au moment

1. Les observations de ce genre pourraient être multipliées indéfiniment. Presque toujours M. M. corrige sans prévenir. Il est telle de ces inscriptions, par exemple 98 et 102, où le fac-similé et la transcription donnent pour ainsi dire deux textes différents. En faisant cette observation, je n'entends ni critiquer les leçons adoptées par M. M., ni suspecter la fidélité de ses fac-similés. Le blâme ne s'adresse qu'au procédé, qui serait à peine permis s'il s'agissait d'une langue déjà connue et fixée.

2. Ces deux caractères se suivant dans un ordre inverse dans les deux textes, sont transposés dans l'un ou dans l'autre. L'un des caractères paraît être une variante de l'*m*. L'autre, dans l'alphabet du sud, ne pourrait être lu que *ḍù*, ce qui ne donne rien; mais il ressemble beaucoup au *çî* de l'alphabet du nord. Si *çrî* n'était pas représenté en singhalais par *siri*, je n'hésiterais pas à lire, dans 1ᵇ, *çima*, c'est-à-dire *sima* = çrîmân. Ou bien faut-il voir là des chiffres ?

3. Ce que M. M. dit page 12, que l'adjectif est invariable en singhalais, n'est probablement qu'un cas particulier d'un fait beaucoup plus général, dans l'ancienne langue du moins.

4. Les formes qui se rapprochent le plus du *ç* de ces inscriptions (pour la fonction cette lettre n'y diffère pas de l'*s*), se trouvent d'une part à Nâsik (cf. le nº 5 de pl. LII dans l'*Archaeological Survey of Western India*, t. IV) et d'autre part, à Sumatra, dans l'alphabet Lampong; cf. les *Oud en Niew-Indische Alphabetten* de Holle, table 19.

où elle ne diffère plus essentiellement de celle qui est en usage encore de nos jours. Elles montrent ainsi comment, selon les circonstances de milieu et les vicissitudes historiques, d'anciennes formes peuvent se conserver longtemps et puis soudain s'altérer rapidement. Il n'y a guère, en effet, que deux types de caractères dans ces documents ; l'un qui va du Ier siècle de notre ère jusqu'au VIIIe environ ; l'autre qui succède au premier et se continue ensuite jusqu'à l'époque actuelle. La cause du changement est encore obscure, et cela d'autant plus qu'il y a là un certain synchronisme avec des faits analogues observés ailleurs, dans l'Archipel, dans l'Inde ultérieure et, jusqu'à un certain point, aussi dans l'Inde propre. Le caractère distinctif de ces inscriptions, des plus anciennes surtout, ce sont leurs dimensions colossales. Les caractères sont estimés petits s'ils n'ont qu'un pouce et demi de haut et, dans le nombre, il y en a qui ne mesurent pas moins d'un pied et dont la gravure a plus d'un pouce de profondeur. C'étaient là d'excellentes conditions pour en assurer la conservation qui, dans bien des cas, est, en effet, parfaite. Par contre, elles ont eu aussi leurs inconvénients. Comme ces inscriptions gigantesques sont gravées sur le roc brut, il a été impossible à M. M. d'en prendre des estampages. Comme, en outre, les surfaces qui les portent, sont très souvent horizontales, il ne lui a pas été possible non plus d'en prendre des épreuves photographiques. Il a donc été réduit, dans beaucoup de cas, à ne prendre que des copies faites entièrement à main levée et à vue d'œil. On doit regretter d'autant plus que, dans les autres cas, pour les documents écrits sur des surfaces verticales et préparées à l'avance, sur des piliers, des plinthes, des tablettes, pour lesquels M. M. a eu certainement à sa disposition des clichés photographiques, il n'ait pu nous donner que des planches faites à la main. Un seul de ces monuments est reproduit par autotypie. Des autres, nous n'avons que des fac-similés lithographiés obtenus sans l'intervention d'aucun procédé mécanique. Ces lithographies peuvent être fidèles et le fait qu'elles ont été revues par M. M. porte à croire qu'elles le sont en effet. Mais c'est aussi là notre seule garantie. Tout ce que nous pouvons voir par nous-mêmes, c'est qu'elles sont loin d'être belles et qu'elles ne répondent que très imparfaitement à ce qu'on devait attendre d'une publication officielle.

Pour une autre forme du même caractère (?) qui ne se rencontre que dans 1a et 1b, voir l'avant-dernière note.

Heureusement ces critiques ou plutôt ces desiderata ne sauraient faire tort aux mérites positifs de la publication. Ce que M. M. nous donne est si considérable qu'on ne peut lui en vouloir longtemps de ne pas avoir été plus libéral encore et de s'être renfermé dans des limites dont il n'était peut-être pas entièrement le maître de s'affranchir. Il suffit de comparer son travail avec les publications antérieures de quelques-unes de ces inscriptions, par exemple dans l'*Indian Antiquary*, pour voir quels soins il a donnés à l'établissement du texte ainsi qu'à l'interprétation, et quels progrès il a fait faire à l'un et à l'autre. Cet examen donne confiance, même quand on est réduit, comme moi, à épeler le singhalais à travers le pâli et le prâcrit. On sent qu'on est sous la direction d'un guide expérimenté et on prend plaisir à le suivre, tout en regrettant de le trouver un peu trop laconique[1].

Abel Bergaigne. **Manuel pour étudier la langue sanscrite**. Chrestomathie — Lexique — Principes de grammaire. Paris, F. Vieweg, 1884, xiii-335 p. in-8.

— Charles Rockwell Lanman. **A sanscrit Reader**, with Vocabulary and Notes. Parts I and II. Text and Vocabulary. Boston, Ginn, Heath and C°, 1884, xx-293 p., in-8.

(*Revue critique*, 28 septembre 1885.)

[213] La France, qui a inauguré l'enseignement officiel du sanscrit en Europe, manquait jusqu'ici d'un livre élémentaire approprié à cet enseignement. Nous avions des textes et des grammaires et quelques essais peu heureux de lexicographie. Mais ces publications, parmi lesquelles il en est de fort estimables, étaient indépendantes les unes des autres et ne répondaient d'ailleurs qu'im-

1. Voici quelques fautes d'impression que je relève en passant : p. 11, l. 19, lire *k is lost;* p. 53, l 20, *I give a copy of this inscription;* il n'y a pas de *copy* du tout. P. 56, l. 31, lire *Kassapa VI;* p. 141, l. 4, au lieu de 164, lire 172. Dans l'album, la planche 64b est faussement numérotée, 67.

parfaitement, chacune prise à part, aux exigences de la pratique. Pour un manuel pouvant servir de base aux leçons, parfaitement relié en toutes ses parties, à la fois limité aux besoins des commençants et complet dans l'intérieur de ces limites, nous étions absolument tributaires de nos voisins. C'est donc une lacune dont notre haut enseignement a souffert pendant soixante-dix ans, que vient de combler la publication de M. Bergaigne, et le livre n'aurait que ce mérite-là, qu'il serait le très bien venu. Mais il en a d'autres encore : il est si parfaitement approprié au but proposé, à la fois si pratique et d'un niveau scientifique si élevé, qu'il fait plus que nous mettre au courant et que, à plusieurs égards, il pourra servir de modèle encore ailleurs, où jusqu'ici on était mieux outillé.

Comme l'indique le titre, le Manuel de M. B. comprend trois parties : un choix de textes, un lexique et une grammaire, et chacune de ces parties est si bien combinée, jusque dans les moindres dispositions, en vue des deux autres, que l'élève le moins préparé peut aussitôt les commencer de front, et que, dès le premier jour, sans perte de temps, rien qu'à suivre le livre, l'enseignement se trouve organisé.

Les textes comprennent : 1° 222 sentences morales empruntées aux *Indische Sprüche* de M. Böhtlingk. Ces stances sont souvent difficiles ; mais elles ont l'avantage d'être courtes et complètes chacune en elle-même. [**214**] Elles ne laissent pas à l'attention le temps de se lasser, et constituent ainsi, malgré leur construction parfois compliquée, un excellent exercice de début pour des esprits déjà mûris et formés aux études classiques. L'auteur a d'ailleurs prévu toutes les difficultés matérielles qui pourraient arrêter le commençant. Tout ce que l'élève est censé ignorer — au début, M. B. ne lui suppose que la connaissance de l'alphabet, des règles générales d'euphonie et de la déclinaison en *a*, — lui est fourni par un double système de notes ingénieusement combinées. Ces notes qui, dans la suite, deviennent de plus en plus rares, apprennent en même temps à faire bon usage du lexique et de la grammaire et à s'y retrouver aisément ; 2° un épisode du IIIe livre du Mahâbhârata, « le rapt de Draupadî », en 225 distiques, où le mètre *trishṭubh* alterne avec le çloka ordinaire. Le texte est établi d'après les meilleures éditions : pour quelques endroits difficiles ou suspects, M. B. a eu recours aux manuscrits ; 3° le ve acte de Çakuntalâ, d'après la recension bengalie publiée par M. Pischel. La *châyâ* des passages prâcrits a été retouchée de façon à rendre

non seulement le sens, mais à serrer aussi de plus près les formes du dialecte vulgaire. Contrairement à l'exemple de quelques-uns de ses prédécesseurs, et, en ceci, je ne puis que l'approuver, M. B. n'a pas donné de place dans son livre à la littérature et à la langue du Veda. Par contre, je regrette qu'il n'y ait pas admis quelques spécimens de prose continue, une fable ou deux du Pañcatantra ou de l'Hitopadeça, écrites en style simple, et même quelques pages du Daçakumâracarita par exemple, avec leur abus des longs composés.

De même que les excellentes « Leçons de mots » de MM. Bréal et Bailly (1881-1885), le lexique est ordonné suivant l'etymologie. Autant que faire se pouvait, les dérivés sont placés sous leur primitif et celui-ci, à son tour, sous la racine. Les composés sont énumérés sous leur dernier terme. Ce procédé, qui serait inapplicable dans un dictionnaire complet ayant pour objet d'enregistrer les richesses de la langue, est excellent dans un vocabulaire restreint comme celui-ci, destiné avant tout à en faire saisir la structure. Grâce aux notes et aux renvois répandus dans tout le livre et particulièrement multipliés dans les premières pages, l'élève se retrouvera bien vite dans la disposition nouvelle, et il sera amplement dédommagé du léger surcroît de peine qu'elle lui aura donné au début, par le profit qu'il retirera de ce constant exercice d'analyse. En tout cas, cette ordonnance est en harmonie parfaite avec le caractère général du livre, qui est de réduire autant que possible le travail purement mnémonique au profit du travail réfléchi. J'ajouterai qu'en fait d'étymologies, M. B. a préféré pécher par excès de prudence. Ainsi, il n'a pas placé *duhitṛi* sous *duh*, ni *kula* sous *kar*, bien qu'il ait mis sous ce dernier *âkula*.

Pour la grammaire, M. B. a suivi en général M. Whitney, mais en opérant à son tour quelques changements notables et en imprimant surtout à son exposition un cachet très personnel. Cette exposition est à [215] un haut degré condensée et abstraite. Les exceptions peu compréhensives ou tout à fait particulières sont renvoyées au lexique. Les paradigmes sont réduits au juste nécessaire, l'auteur ayant, sans doute, jugé et avec raison, qu'il valait mieux laisser à l'élève le soin de les construire que de les lui livrer tout faits. M. B. est parvenu ainsi à renfermer en un petit nombre de pages une grammaire qui n'est élémentaire et incomplète que par rapport à des faits isolés ou rares, dont les textes choisis n'offraient pas d'exemples. Pour les faits généraux, pour tout ce qui concerne

le mécanisme de la langue, elle est complète. Des changements introduits par M. B., les uns, et ce sont les moins heureux, paraissent n'avoir été faits que pour se rapprocher davantage des habitudes de nos grammaires classiques. Du moins je n'aperçois pas d'autre motif à la singulière distribution des noms en trois déclinaisons : 1° thèmes féminins en *â* et féminins dérivés en *î* ; 2° thèmes en *a* ; 3° tous les autres thèmes. Il est vrai qu'il n'y pas ou, plutôt, qu'il n'y a plus à cet égard de tradition demeurée intacte. Cependant, pour le fond, en ce qu'elle avait de rationnel, on avait conservé jusqu'ici l'ordonnance indigène, qui remonte pour le moins à Vopadeva; personne, surtout, ne s'était encore avisé de déposséder le masculin d'un rang qu'il occupe depuis qu'il y a une terminologie grammaticale en sanscrit. C'est pour une raison semblable que les verbes ont été distribués en deux conjugaisons. M. B. a certainement bien fait de ne pas s'en tenir à l'ordonnance hindoue des 10 classes. Mais je doute qu'il ait eu raison de simplement la supprimer. C'est disposer bien lestement d'une division sur laquelle repose le *Dhâtupâṭha*, qui a pénétré largement dans nos grammaires et dans nos lexiques, qui, d'ailleurs, n'a de factice que l'ordre de ses divers termes et qui, comme nomenclature du moins, est indispensable dans une exposition complète du verbe sanscrit, si on ne veut pas recourir sans cesse à d'interminables périphrases. En tout cas, il eût fallu la remplacer, ce semble, par une distribution moins rudimentaire que celle de thèmes se terminant en *a* et de thèmes se terminant autrement. N'y aurait-il pas là un peu de *libido novandi ?* — Une innovation plus profonde et introduite, celle-ci, en vue des études de linguistique comparative [1], est l'admission de la théorie de M. de Saussure sur les racines dissyllabiques. Je l'ai vu reprocher à l'auteur [2] comme n'étant pas à sa place dans un livre à l'usage des commençants. Je ne suis pas de cet avis. Une grammaire élémentaire du sanscrit n'est pas un rudiment qui s'adresse à des enfants. Présentée, d'ailleurs, comme elle l'est ici, cette théorie est inoffensive. Elle ne préjuge en rien la forme originaire des racines, et elle permet de présenter d'une façon plus compréhensive un grand nombre de faits essentiels de la langue. Si j'avais un reproche à adresser de ce chef à [216] M. B., ce serait plutôt de n'être pas parvenu, malgré les plus louables

1. Ce point de vue, du reste, est observé d'un bout à l'autre du livre. Le lexique contient un excellent choix de rapprochements avec les autres langues de la famille.
2. Dans l'*Academy* du 9 août 1884.

efforts, à lui donner la précision didactique. Les pages qui en traitent, ont parfois l'allure d'une dissertation plutôt que celle d'un chapitre de grammaire.

J'ai déjà signalé la cohésion des diverses parties du Manuel de M. B., le soin minutieux avec lequel l'auteur a tracé à l'élève la voie qu'il devra suivre, toutes les qualités enfin qui rendent l'ouvrage éminemment propre à l'enseignement en commun, où il est essentiel que tout le monde avance du même pas. J'imagine qu'une classe doit marcher rondement et sûrement à suivre ce livre. Mais est-il également approprié à l'étude privée? M. B., qui a prévu le cas, recommande à l'élève qui s'y trouverait, de se conformer à ses indications *aveuglément*. Le conseil n'était pas inutile, car le livre est une filière, dans laquelle il ne faut pas s'engager si on ne veut pas y passer jusqu'au bout. D'autre part, la direction, à n'en pas douter, est excellente. Seulement je me demande si c'est bien celle qui convient à l'autodidacte, au jeune homme déjà formé, qui prétend apprendre le sanscrit sans maître. J'en sais du moins qui auraient refusé de s'y soumettre et qui, à vingt ans, auraient préféré, sous une direction moins vigilante et au risque de quelques faux pas, se sentir les coudées plus franches[1].

Cette direction moins vigilante, l'élève isolé la trouvera dans le *Reader* de M. Lanman. Infiniment moins élaboré au point de vue des exigences d'un cours que le Manuel de M. B., le livre du savant américain soumet l'étude privée à une discipline moins rigoureuse, et se borne à lui fournir en grande abondance les secours dont elle peut avoir besoin. Le volume publié ne contient qu'un choix de textes et un glossaire. L'élève est censé muni de la grammaire de Whitney, dont le *Reader* est en quelque sorte le complément, et à laquelle il trouvera de nombreuses références presqu'à chaque ligne. Les conseils de l'auteur et les instructions, peut-être un peu minutieuses, pour le bon usage du livre, sont réunis dans l'Introduction et dans un Appendice final. En tête du volume se trouve une courte bibliographie destinée à orienter l'élève qui voudra pousser plus loin l'étude de la langue et de la littérature sanscrites. Le 2e volume contiendra les notes explica-

1. L'impression est fort belle et la correction est irréprochable. En fait de fautes non relevées dans l'*errata*, je n'ai trouvé que *Premières* au lieu de *Premiers*, à la 3e ligne de la Table des matières.

tives ainsi que des renseignements (apparemment fort étendus) de diverses sortes, littéraires, historiques et archéologiques. L'étudiant isolé aura ainsi sous la main, réunie en deux volumes et recueillie en vue de la complète élucidation des textes choisis, la substance de toute une bibliothèque. Déjà ces quelques détails suffiraient à montrer la différence qu'il y a entre le but poursuivi par chacun des deux auteurs, et combien de choses M. L. a dû admettre dans son livre, que M. B. a fait sagement d'exclure du sien.

[217] Les textes choisis par M. L. comprennent : les cinq premiers chapitres de l'épisode de Nala, du Mahâbhârata; 20 morceaux empruntés à l'Hitopadeça ; six autres pris du Kathâsaritsâgara et d'assez longs extraits du Code de Manu ; en tout 68 pages de textes en langue classique, parmi lesquels on regrette de ne pas trouver quelques spécimens de cette poésie lyrique et sentencieuse dont M. B. a fait un si judicieux usage. Le restant de la chrestomathie, 38 pages, consiste en textes védiques, à savoir : vingt-deux hymnes ou fragments d'hymnes du Ṛig Veda ; quatre morceaux de la Maitrâyaṇî Saṃhitâ ; un de la Taittirîya Saṃhitâ ; deux de l'Aitareya Brâhmaṇa ; quatre du Çatapatha Brâhmaṇa ; un passage du Nirukta et deux longs extraits du Gṛihya Sûtra d'Açvalâyana. Tous ces morceaux sont bien choisis ; ils sont intéressants par eux-mêmes ; ils se complètent parfois les uns les autres ; ils diffèrent de ceux qui se trouvent déjà dans d'autres recueils semblables ; enfin, par suite du caractère même du livre, ils n'y sont pas aussi déplacés qu'ils le seraient dans celui de M. Bergaigne. Et, pourtant, je crois que M. L. eût mieux fait de les exclure, les hymnes du moins, et de les remplacer par des textes en langue classique. Ce n'est pas dans une chrestomathie qu'il faut faire connaissance avec le Ṛig Veda.

Les conséquences de ce mélange se révèlent aussitôt dans le glossaire. Celui-ci se compose en effet de deux parties distinctes : des mots dont l'interprétation est certaine et beaucoup d'autres dont l'interprétation ne l'est pas, et, ce qui est plus fâcheux encore, sans que l'étudiant soit averti, ne fût-ce que par un signe, de la différence. A part ce défaut, ce glossaire est fait avec beaucoup de soin, et M. L., tout en prenant pour base le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg, y a mis beaucoup de travail personnel et indépendant. L'évolution du sens des mots a été l'objet d'une attention spéciale. La partie comparative est très riche et les matériaux en sont bien choisis. Les formes verbales,

comme le comportait d'ailleurs la destination différente du livre, sont données d'une façon plus complète que dans le lexique, un peu trop maigre peut-être à cet égard, de M. Bergaigne. Par contre, il y a décidément excès dans la nomenclature des composés, que M. L. enregistre à leur rang, tous sans exception.

Imprimé avec une rare élégance sur un fort et beau papier à grandes marges, le *Sanskrit Reader* de M. Lanman est un véritable joyau typographique.

Sœren Sœrensen. **Om Mahâbhârata's Stilling i den Indiske Literatur.** I. Forsœg paa at udskille de ældste Bestanddele. Insunt : I. Collatio codicis Hauniensis Virâṭaparvanis. II. Summarium. Kjœbenhavn; Rudolph Klein, 1883, 386 p., in-8.

(*Revue critique*, 5 avril 1886.)

[261] Ce livre a le grand défaut d'être écrit en une langue qui le dérobe au public. Il s'adresse strictement aux seuls indianistes. Or parmi ceux-ci, combien en est-il, même en comprenant ceux des pays scandinaves, qui sachent le danois ? Si, dans une œuvre de littérature ou de vulgarisation, l'emploi de l'idiome national, même le moins répandu, est toujours justifié, il en est autrement dans un livre de science et de recherches spéciales qui doit être accessible à la plupart des savants engagés dans les mêmes études. A défaut de l'allemand, de l'anglais, du français, M. Sörensen avait la ressource du latin; car je n'imagine pas que les règlements académiques (le livre est une thèse) se fussent opposés à l'emploi d'une langue qui, naguère encore, aurait été obligatoire. M. S. a bien senti lui-même ce défaut et il y a paré dans une certaine mesure. Il a donné en latin un sommaire très étendu de son livre et, grâce à cette addition, ses confrères ignorants du danois peuvent se faire une idée générale du contenu. On arrive ainsi à voir le plan du travail, la nature et la suite des principaux arguments et le contour en quelque sorte des résultats auxquels l'auteur pense être arrivé. Mais le détail échappe, et c'est grand dommage; car le mémoire de M. S. est nourri de faits finement observés

et ingénieusement mis en œuvre. Toute cette partie de l'ouvrage, qui en est la vraie substance, reste voilée pour la grande majorité des confrères de M. S., derrière une langue qui ne saurait se lire, pas même approximativement, comme le hollandais, à travers l'allemand.

Dans le présent volume, qui s'annonce comme la première partie d'un travail plus étendu sur le Mahâbhârata, M. S. s'est proposé de reprendre dans son ensemble une question qui n'avait plus été examinée de cette façon depuis Lassen, bien qu'elle ait été soulevée plus d'une fois par l'un ou l'autre de ses côtés : comment s'est formé cet immense [262] poème et quelles sont les parties qui en constituaient le noyau primitif ? Pour la résoudre, il n'a pas, comme M. Holtzmann[1], essayé sur le poème quelque grosse hypothèse ; mais, comme l'auteur de l'*Indische Alterthumskunde*, il a suivi le récit pas à pas et procédé par éliminations successives. La méthode, à première vue, paraît certainement plus prudente. Reste à savoir si, en fin de compte, elle est beaucoup plus sûre.

Après une description sommaire du poème et une notice bibliographique des éditions, des traductions et des travaux divers dont il a été l'objet[2], M. S. discute la théorie des trois rédactions, telle qu'elle a été présentée par Lassen. Il n'a pas de peine à montrer non seulement qu'elle se heurte, dès le début à des inconséquences, mais encore combien la base même en est fragile, les prétendues données que, dans l'introduction, le poème fournit sur sa propre histoire, étant par elles-mêmes sans valeur, et l'interprétation que leur a fait subir Lassen, étant plus que contestable. Cette solution écartée, M. S. procède à son tour à l'inventaire détaillé des diverses parties du récit. Et d'abord, il rejette, selon

1. Voir *Revue crit.* du 1er janvier 1883 (ci dessus, p. 434).

2. Cette notice est loin d'être satisfaisante : elle pèche, ou par excès, ou par défaut. On y trouve mentionnées des traductions en kavi et en persan, mais il n'y est pas question de l'édition sanscrite de Protap Chundra Roy, ni de ses éditions en bengalî, ni des traductions en hindî, en marâthî, en canarèse, en malayâlam, en telugu, en tamoul. M. S. cite des éditions et des traductions partielles : il ne dit rien de celles de A. Holtzmann, de Johnson, de Pauthier, de Kossowicz, de Foucaux, de Sadous, de Wathier, etc. A côté de travaux aussi manifestement de seconde main que la thèse de M. Ditandy (et non Dictandy), on s'étonne de voir passer sous silence les analyses de Wilson et de Th. Pavie et les extraits si copieux et si méthodiques de M. Muir. Du moment qu'on touchait aux remaniements, il y en avait bien d'autres à citer que le *Jaiminibhârata* et le *Bâlabhârata*, tant en sanscrit qu'en autres dialectes de l'Inde continentale et de l'île de Java. — L'édition princeps de Calcutta n'a pas cinq volumes, mais quatre seulement, et c'est assez.

nous avec raison, une autre théorie, dont on a tant abusé ailleurs, celle d'une sorte de genèse spontanée du poème, qui ne serait qu'une collection de chants nés indépendamment les uns des autres, réunis bout à bout par des mains routinières, comme par hasard. Pour lui, il y a au fond du Mahâbhârata une fable tragique qui constitue une œuvre d'art, où l'unité du dessein révèle une conception personnelle. Or, dans une pareille œuvre, on ne saurait admettre ni contradictions[1], ni diversités de facture[2], ni répétitions choquantes, ni épisodes de longue haleine, ni digressions encyclopédiques. Tout ce qui peut être ainsi dessoudé, tombe; ce qui fait un premier abatis de quelques 73,000 distiques. Les 27,000 qui restent et qui se trouvent exclusivement [263] dans les 12 ou, pour mieux dire, dans les 11 premiers livres, constituent ce que M. S. appelle le récit principal (hovedhandling, aussi Mahâbhâratasagn, narratio principalis), lequel a tous les caractères d'un vrai poème. Mais ce récit, à son tour, comprend des éléments d'âges divers. En y regardant de plus près, en tenant compte notamment de la présence de certains noms propres et de l'intervention de certains personnages qui sont ou qui paraissent modernes, tels que Nârada, Vyâsa, Madhusûdana, Hari, Govinda, Janamejaya, Sañjaya, les Çakas, les Yavanas, etc., on est amené à y faire de nouvelles réductions, et on arrive ainsi finalement à un résidu de 8,800 ou, suivant un calcul plus rigoureux, de 7,000 çlokas, soit l'équivalent à peu près des deux tiers de l'*Iliade*. C'est là ce que M. S. appelle le poème primitif (det oprindelige digt, carmen principale), lequel consistait en rapsodies détachées, sans autre lien entre elles que la communauté même du sujet et reposant directement sur la légende populaire. Le « récit principal », où paraissent déjà les Çakas et les Yavanas, ne saurait remonter plus haut que le 1er siècle avant notre ère. « Le poème primitif » doit avoir été composé avant la fin du IIIe.

Ne pouvant exposer ici, de façon à lui rendre justice, l'argumentation de M. S., j'aurais mauvaise grâce à vouloir la discuter. Aussi, pour y toucher le moins possible, me bornerai-je à indiquer quelques points où je ne suis pas d'accord avec l'auteur sur la

1. Non seulement quant aux faits, mais aussi quant aux caractères : par exemple, Krishṇa, qui est représenté tantôt comme un simple héros, tantôt comme un dieu.

2. Par exemple, le style tout particulier qui caractérise les récapitulations et les divers épitomés. M. S. voit tout le contraire d'une preuve d'archaïsme non seulement dans la prose de certains morceaux, mais aussi dans l'emploi du mètre *trishṭubh*, et, en ce point, je ne puis qu'être de son avis.

valeur de son criterium, et certains côtés de la question qu'il me paraît avoir laissés dans l'ombre. Ma première objection est relative à la divinité de Kṛishṇa, que M. S. tient pour moderne, sans doute parce qu'elle n'est pas dans le Veda, et que je tiens, moi, pour ancienne. Je lui abandonne volontiers les morceaux d'inspiration mystique où ce personnage est exalté comme l'Être absolu. Ils respirent un esprit qui a dû être étranger au poème, quand ce n'était encore qu'un chant profane et avant qu'on en eût fait le cinquième Veda. Mais Kṛishṇa le dieu me paraît très vieux, aussi vieux que Kṛishṇa le héros et inséparable de lui, et je suis persuadé que, pour tout lecteur non prévenu du poème, il n'y cesse jamais d'être à la fois l'un et l'autre. La même objection vaut pour les synonymes de Kṛishṇa, Madhusûdana, Hari, Govinda et pour quelques autres noms encore choisis par M. S. pour faire office de cribles. Tout cela est autrement ou n'est pas du tout dans le Veda, c'est-à-dire dans la littérature des brahmanes, mais peut bien être très ancien dans la tradition hindoue.

Ces quelques remarques suffisent pour faire voir combien, sur des points essentiels, nous sommes loin de nous entendre, M. S. et moi. Le différend entre nous porte sur la position même qu'il s'agit d'assigner à la légende épique par rapport à la tradition sacerdotale. Pour lui, la première est un remaniement postérieur de la seconde; pour moi, elles sont indépendantes l'une de l'autre et parallèles. Quand elles se rencontrent, les divergences de l'une lui font l'effet de modifications modernes [264] de l'autre, tandis que je serais porté plutôt à y voir des vestiges d'antiquité[1]. M. S. ne va pas aussi loin que d'autres, qui ont tout bonnement expulsé les Pâṇḍavas du poème: mais il revient à peu près au même point par un détour. Si, pour lui, la légende fondamentale du Mahâbhârata ne remonte qu'à deux ou trois siècles avant notre ère, cela tient évidemment à ce qu'elle n'est pas dans le Çatapatha Brâhmaṇa, lequel ne saurait lui-même être reporté dans une antiquité fabuleuse. Mais admettrons-nous que l'Inde ait attendu jusque-là pour avoir sa tradition héroïque? Et si cette tradition a existé, comme je le crois, pour ainsi dire de tous temps, où est-

1. Je ne prétends pas dire par là que, dans ces cas, la version épique soit plus ancienne que la version védique, bien que la supposition soit pour le moins permise pour quelques-unes de ces divergences. Je veux dire seulement que, dans ces cas, la tradition profane a beaucoup de chances d'être relativement ancienne, puisqu'on a renoncé à la mettre d'accord avec la tradition sacrée.

elle, sinon dans le Mahâbhârata ? Car, à coup sûr, elle n'est pas dans le Veda. Je ne prétends pas, qu'on le remarque bien, donner ma manière de voir pour démontrée ou même pour démontrable. Il me suffit qu'elle soit possible, et je n'ai pas besoin d'ajouter que si elle était vraie, elle introduirait un singulier remue-ménage dans les calculs de M. Sörensen.

Mais nous ne sommes pas au bout. A lire M. S., on voit bien comment le Mahâbhârata s'est accru; mais on est parfois trop exposé à perdre de vue combien il a dû changer. Que de morceaux très anciens, à qui des retouches plus ou moins complètes, ou même la simple addition de quelques données ont pu imposer une apparence toute moderne ! Et, en sens inverse, combien d'autres, où un certain pastiche d'idées et d'éléments védiques a pu introduire un archaïsme trompeur ! Car, il ne faut pas l'oublier, si l'Inde a beaucoup changé, rien ne s'y est jamais complètement perdu. Ainsi, pour nous en tenir à un seul exemple, on trouvera chez elle, à toutes les époques, jusque dans les écrits les plus sectaires et les plus modernes, des pages où il semble que Brahmâ ou Indra n'aient pas cessé de gouverner le monde et qu'il n'y ait rien à chercher au-dessus d'eux. M. S. n'a pas méconnu cet ordre de considérations; mais il n'y a pas insisté assez. Le sens même dans lequel il travaillait, devait l'en détourner, car elles lui eussent apporté à chaque pas un élément d'indétermination à défier tout calcul. Mais, en tout cas, il est un grand changement que le poème a pu subir et que, pour mon compte, je crois qu'il a subi en effet, changement devant lequel tous les autres seraient peu de chose et auquel M. S. ne paraît même pas avoir songé.

Tout le travail de M. S. suppose, en effet, que l'histoire du poème est, d'un bout à l'autre, celle d'un Mahâbhârata sanscrit; que c'est en sanscrit que l'œuvre est née et qu'elle a grandi de 7,000 distiques à plus de 100,000. Mais cela est-il donc si sûr ? Quels sont donc, en dehors de [265] la littérature sacrée et technique des brahmanes, les genres d'écrits dont nous soyons réellement en droit d'affirmer qu'ils ont commencé par le sanscrit ? Il y a pour le moins des doutes à cet égard en ce qui concerne la poésie lyrique profane. Pour la poésie dramatique, il est permis de supposer, rien qu'à l'inspection des pièces qui nous sont parvenues, que c'est le sanscrit et non le prâcrit, qui est l'intrus, et les quelques indices que nous avons d'une origine populaire du théâtre, tendent à confirmer ce soupçon. Quant aux compositions narra-

tives et romanesques, nous avons des témoignages positifs d'une très ancienne littérature en langue vulgaire. Sans parler du Bouddhisme et du Jainisme qui se sont servis d'autres idiomes, nous voyons l'histoire, à son premier éveil, rédiger ses plus anciens documents en des dialectes prâcrits et ne recourir qu'après plusieurs siècles à ce qui est désormais la langue classique. En présence de ces faits, on est autorisé à se demander si les choses ne se seraient pas passées de même pour la poésie nationale par excellence, l'épopée héroïque. Et cette question, on est, ce semble, tout particulièrement tenu de se la poser, quand, comme M. S., on ne fait pas remonter les commencements de l'œuvre qui nous a conservé cette poésie beaucoup plus haut qu'au temps où Açoka faisait écrire ses inscriptions, c'est-à-dire à une époque où la langue officielle de la cour et de l'administration était déjà très différente de l'idiome sacré et où la langue parlée du peuple en différait encore bien davantage. En tous cas, l'hypothèse que notre Mahâbhârata actuel aurait été précédé, non par des traditions plus ou moins flottantes et de simples chansons populaires, mais par un ou plusieurs poèmes, par de véritables œuvres littéraires en langue prâcrite, constituant un ensemble de dimensions considérables et peut-être même d'un caractère déjà plus ou moins encyclopédique, — une pareille hypothèse ne saurait être écartée *a priori*. Mais qui ne voit de quel nouvel élément d'incertitude elle menaçait d'embarrasser la recherche, puisqu'elle posait le problème infiniment plus délicat de déterminer les origines et la formation de l'original à travers une sorte de traduction ? Qu'on imagine ce que serait la question homérique, si l'*Iliade* et l'*Odyssée* étaient traduites du phrygien !

Je suis donc obligé de faire bien des réserves quant à la valeur des calculs en apparence si simples et si consciencieusement conduits de M. Sörensen. Sans le moindre doute, il a touché juste en une infinité de points : un grand nombre des réductions qu'il a opérées, demeureront acquises, et l'on ne pourra plus, désormais, revenir sur ces questions sans tenir le plus grand compte de l'enquête laborieuse à laquelle il les a soumises. Quant au problème en lui-même, loin de croire qu'il l'ait résolu, je doute qu'il eût même essayé d'en donner une solution aussi précise, s'il l'avait bien embrassé dans son infinie complication. Dans l'état actuel des données, la question des origines du Mahâbhârâta est à classer parmi les problèmes indéterminés.

A la fin du mémoire, avant le *Summarium* latin, M. Sörensen, a [266] donné, également en latin, une collation complète et qui sera très utile, d'un manuscrit de Copenhague contenant le IVe livre.

The Sâṅkhya Aphorisms of Kapila, with Illustrative Extracts from the Commentaries. Translated by James R. Ballantyne. Third Edition. London, Trübner and Co. 1885, vii-464 pp., in-8.

(*Revue critique*, 19 avril 1886.)

[301] En préparant cette nouvelle édition des *Sâṅkhya Sûtras* de feu Ballantyne, M. Fitz-Edward Hall a rendu un excellent service non seulement aux indianistes, mais à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la philosophie. La première édition publiée à Allahabad de 1852 à 1856[1], un admirable travail pour l'époque, entrepris et achevé avec l'aide des paṇḍits du *Benares College*, avait été épuisée dès le début et était devenue extrêmement rare. Une deuxième édition, publiée dans la *Bibliotheca Indica*[2], par les soins de M. Cowell, en 1865, après le départ de Ballantyne pour l'Europe, et pour laquelle les éditeurs avaient pu mettre à profit les travaux de M. F.-E. Hall sur le Sâṅkhya[3], est restée plus accessible. Mais elle est abrégée ou, pour mieux dire, incomplète. Elle ne reproduit pas le texte des scolies dont il est fait usage dans la traduction et sans lesquelles ces aphorisme seraient en majeure partie

1. *The Aphorisms of the Sâṅkhya Philosophy of Kapila, with Illustrative Extracts from the Commentaries. Printed for the use of the Benares College, by order of Govt. N. W. P.* Allahabad; Presbyterian Mission Press, 1852 (renferme le livre I). — The same: *Books II, III and IV. In Sanskrit and English.* Ibidem, 1854. — The same: *with Illustrative Extracts from the Commentary of Vijñâna-Bhikshu. Books V and VI. Sanskrit and English. Translated by James R. Ballantyne.* Ibidem, 1856.

2. *The Sâṅkhya Aphorisms of Kapila, with Extracts from Vijñâna Bhiksu's* (sic) *Commentary. Translated by J. R. Ballantyne.* Calcutta, 1865.

3. *The Sâṅkhya-Pravachana-Bhâshya; a Commentary on the Aphorisms of the Hindu Atheistic Philosophy, by Vijñâna Bhikshu. Edited by Fitz-Edward Hall.* Calcutta, 1856. (Bibliotheca Indica.) Dès 1853, M. Ballantyne avait reçu de M. Hall les bonnes feuilles de cette publication et s'en était servi pour son propre texte des livres II-VI. — *The Sâṅkhya-Sâra; a Treatise of Sâṅkhya Philosophy, by Vijñâna Bhikshu. Edited by Fitz-Edward Hall.* Calcutta, 1862 (Biblioth. Indica).

inintelligibles et la doctrine elle-même privée de plusieurs données essentielles. Cette doctrine n'est, en effet, exposée que d'une façon très imparfaite dans le texte fondamental, le plus émacié en quelque sorte [302], sinon le plus énigmatique, de tous les Sûtras philosophiques. Des développements importants, un grand nombre surtout de termes techniques qui ont dû faire partie de la tradition ancienne de l'école, paraissent avoir été laissés de bonne heure à l'enseignement oral, lequel, pour nous, est représenté par les commentaires. Pour toute cette portion indispensable de l'œuvre, l'édition de la *Bibliotheca Indica* n'offre aucun moyen de contrôle, avec la circonstance aggravante en plus que, ce qui nous est refusé ici, nous ne pouvons pas toujours le trouver ailleurs. En effet, le commentaire établi par Ballantyne et incorporé par lui dans sa traduction, n'est pas, comme le porte le titre de la deuxième édition, uniquement tiré de celui de Vijñâna Bhikshu, le *Sâṅkhyapravacanabhâshya*, édité depuis *in-extenso* par M. Hall. Il est en grande partie éclectique (notamment dans les livres I et VI), formé de fragments en somme bien choisis et ajustés avec beaucoup d'art, mais pris à diverses sources jusqu'ici inédites[1]. Là même où il est réellement emprunté à la glose de Vijñâna Bhikshu, les leçons sont souvent autres que celles du *Sâṅkhyapravacanabhâshya*, M. Ballantyne n'ayant pas toujours tiré, ni pour sa première édition, ni pour la seconde, tout le parti désirable de la publication de M. Hall et des copieuses observations (au nombre, paraît-il, de plus de mille), que ce savant avait mises à sa disposition. Toutes ces imperfections sont réparées dans la nouvelle édition. Le texte du commentaire est reproduit au bas des pages et l'ensemble de l'œuvre a été soumis à une révision soigneuse par le nouvel éditeur, qui, outre sa rare compétence, a pu mettre à profit le concours de M. Cowell, le savant le plus versé dans la technique de la philosophie hindoue. Mais, en même temps, cette intervention de M. Hall a été encore plus discrète que vigilante. Il n'a pas voulu refaire le travail de son prédécesseur ni le charger d'additions que ne comportait pas le dessein primitif. C'est ainsi qu'il s'est abstenu de toucher à la littérature et à la bibliographie du Sâṅkhya, sur lesquelles il nous a fourni ailleurs[2] déjà tant de

1. Certains morceaux, et c'est là un fait bien plus grave, paraissent même avoir été composés pour la circonstance par les pandits de M. Ballantyne.

2. Outre les deux publications indiquées ci-dessus, dans : *A Contribution towards an Index to the Bibliography of the Indian Philosophical Systems*. Calcutta, 1859.

données précieuses. Ce qu'il nous donne est bien une troisième édition de l'œuvre de Ballantyne, et il s'est contenté de rendre meilleure encore une publication qui, dès le début, était excellente.

Est-elle pour cela absolument irréprochable ? Le savant éditeur serait sans doute le dernier à le prétendre. En un pareil sujet, il restera toujours matière à dissentiments et à retouches. Aussi, en soumettant à M. H. les observations qui suivent, je le prie d'y voir avant tout la preuve que c'est après une lecture attentive que j'ai rendu hommage aux mérites de son livre.

La polémique tient une grande place dans les Sâṅkhya Sûtras. [303] Mais, à une seule exception près, les *Vaiçeshikas* mentionnés I, 25, les adversaires n'y sont jamais nommés. La désignation est tantôt fournie par le commentaire ; tantôt elle a été ajoutée par M. Ballantyne. Il est à regretter que M. H., qui a mis un soin si louable à identifier les autres citations répandues dans le commentaire, n'ait pas pris la peine de préciser davantage ces indications trop sommaires, en donnant, autant que faire se pouvait, le renvoi exact aux Sûtras de l'école combattue. Deux chiffres entre crochets ajoutés çà et là eussent épargné au lecteur de longues recherches et parfois aussi des méprises : p. 86, par exemple, il aurait vu immédiatement qu'il ne s'agit pas d'une citation textuelle, mais d'une simple référence à *Yogasûtra*, II, 3.

Pour la longue polémique qui s'étend de I, 27 à I, 47, nous n'apprenons rien, sinon qu'elle est dirigée contre les Nâstikas « les mécréants ». Il est à remarquer pourtant que les propositions combattues sont exactement celles que les écoles brahmaniques reprochent aux Jainas et aux Bouddhistes et, pour mon compte, je ne vois absolument pas pourquoi il ne s'agirait pas en effet des uns et des autres. Peut-être même y a-t-il une allusion (ce ne serait pas le seul jeu de mots à relever dans ces textes arides) au nom du Buddha dans le choix de l'épithète de *abuddha* « inintelligent » qui, I, 45, est donnée aux adversaires. C'est là une donnée bien vague; mais à défaut d'autres plus précises, elle ne laisse pas d'avoir une certaine importance chronologique[1], puisque l'habi-

1. Sous ce rapport, ces Sûtras sont plus que pauvres. En dehors de la mention déjà relevée des *Vaiçeshikas*, on n'y trouve cités que deux noms propres, *Pañcaçikha* V, 32 et VI, 68) et *Sanandana* (VI, 69), qui ne mènent à rien ou qui, tout au plus, comme celui de *Kapila* lui-même, suggèrent le soupçon d'une littérature pseudonyme. Mais, par tout l'ensemble de leurs caractères, ces textes me paraissent contre-

tude ne [304] s'est pas encore perdue de considérer ces textes comme appartenant à l'époque prébouddhique.

M. H. s'est contenté d'indiquer d'une façon générale les sources du commentaire éclectique établi par le premier éditeur. Quant à l'exacte provenance des divers morceaux, nous ne l'apprenons qu'incidemment et pour un petit nombre de cas. Il en est d'autres pourtant où une information semblable était utile, même nécessaire : par exemple, pour n'en citer qu'un seul, p. 133 où, des deux paragraphes du commentaire de I, 111, qui paraissent expliquer chacun d'une manière différente le pronom *tad* du sûtra, il se trouve que le deuxième seul est pris de Vijñâna Bhikshu. Une remarque à ce sujet eût certainement conduit M. H. à en faire une seconde, à savoir que ce paragraphe, tel qu'il figure ici, est à peu près inintelligible et que les seules bonnes leçons sont celles qu'il a données lui-même dans le *Sâṅkhyapravacanabhâshya :* après *nityâ prakṛitiḥ*, il faut restituer *setsyati* et, à la ligne suivante, au lieu de *tat kâryasyaï'va*, lire *satkâryasyaï'va*. Il arrive ainsi que le reproche adressé à Ballantyne par M. H., de n'avoir pas toujours fait un usage suffisant du secours qu'il avait mis à sa disposition, se retourne parfois contre lui-même.

Un grand nombre de menues retouches ont été opérées par M. H. sans observation spéciale. D'autres et, dans le nombre, quelques-unes de pure forme, ont été introduites en note. Il est d'autant plus regrettable que, pour certains cas très importants,

dire l'opinion courante qui leur assigne une date reculée, et cela sans l'appui d'une autorité ancienne et sur la seule attribution, plus que suspecte, de l'œuvre au ṛishi Kapila. La langue ne présente aucune trace d'archaïsme. Plusieurs sûtras paraissent être des fragments de *kârikâs* et trahissent encore une première rédaction versifiée. Enfin, par l'étendue même de leur polémique, qui embrasse toutes les écoles du brahmanisme et qui contraste si singulièrement avec la maigreur du reste de l'exposition (les livres V et VI paraissent être d'addition secondaire), ces textes supposent une longue tradition et font songer à toute autre chose qu'à une doctrine naissante. Comme indice particulier d'une rédaction relativement tardive, je ne relèverai plus que l'emploi de *maṇi* (I, 96), dans le sens de « pierre d'aimant », qui n'a été trouvé jusqu'ici dans aucun texte incontestablement ancien, et où il me semble voir une adaptation du grec μάγνης. *Maṇi* a bien le sens général d'amulette ; mais on ne voit pas trop comment il aurait passé de là à la signification spéciale d'aimant. La pierre d'aimant, fort employée dans la composition des médicaments et des philtres, ne paraît pas avoir été particulièrement en usage dans la fabrication des amulettes, qui se confectionnaient de préférence avec des substances flexibles, sous forme de nœuds et d'entrelacs, ou susceptibles d'être polies et de recevoir l'empreinte de diagrammes et de mantras. L'emploi de μάγνης, pour désigner la pierre de Magnésie, est attesté chez les Grecs pour le moins à partir de la fin du IIe siècle, l'époque du grand commerce alexandrin, où l'influence de l'hellénisme sur l'Inde a été le plus féconde.

où il s'agit parfois de redresser de véritables contre-sens, M. H. se soit contenté de renvoyer à d'autres ouvrages ou de soumettre le texte à une discussion qui ne s'adresse guère qu'aux indianistes : par exemple, p. 16, note 3 ; p. 23, la note à la fin du volume, dans les *Corrections and Additions ;* p. 72, note 5 ; p. 228, note 3 ; p. 334, note 1. Ici et ailleurs encore, la correction eût gagné à être plus franchement faite.

La traduction de Ballantyne a le grand mérite de serrer le texte de très près. Il y a pourtant un certain nombre de locutions, notamment des expressions techniques, pour lesquelles elle manque soit de conséquence, soit de rigueur. M. H. en a noté et rectifié plusieurs : il eût pu le faire pour d'autres encore. C'est ainsi que *purusha*, ordinairement rendu par « soul », est parfois traduit par « man », sens qu'il n'a presque jamais dans ces textes et qu'il n'a sûrement pas p. 14 (I, 12 et 13) ni p. 319 (V, 9). — *Vṛitti* est également rendu de diverses manières, la plupart du temps par « modification ». En réalité, il n'a ici qu'un sens, celui de « fonction ». Tout au plus, quand il est opposé à *nivṛitti* et synonyme de *pravṛitti*, comporte-t-il la nuance de « fonctionnement », si on veut bien me passer l'expression. — Rendre *rûpa* par « colour » au lieu d' « aspect » (p. 217, 383, 384) et *vega* par « motal inertia » au lieu d' « impulsion » (p. 281, 411), c'est moins traduire le texte que le commenter, et le commenter dans le sens de nos idées modernes plutôt que dans le sens des conceptions hindoues. — *Smṛiti* traduit par [303] « meditating » II, 43, est conforme au commentaire. Une note, toutefois, n'eût pas été superflue, avertissant que cette interprétation n'est pas obligatoire. Dans le sûtra précédent, il s'agissait des dispositions et des aptitudes acquises : dans celui-ci, il semble bien qu'il soit question du « souvenir » proprement dit. — Pourquoi, p. 248, traduire *abhiniveça* par « fear of dissolution », quand « attachement (à l'existence) » eût été plus littéral et aussi plus juste, comme étant plus compréhensif ? — Dans I, 124 (p. 145), rendre *liṅga* par « mergent », c'est introduire mal à propos et sans nécessité dans le texte une simple glose étymologique du commentaire[1]. Rien n'indique que ce commentaire (quelle en est la provenance ?) prenne ce terme comme un adjectif se rapportant à un substantif sous-entendu. Vijñâna Bhikshu en fait

1. Dans ce même sûtra et ailleurs encore, « mutable » pour rendre *sakriya*, est également une glose ou, plutôt, une portion de glose substituée au mot propre. Le sens est « agissant, ayant à opérer des actes particuliers ».

expressément le sujet de la phrase. En réalité, *liṅga*, qui est expliqué partout comme synonyme de *kârya*, se trouve déjà traduit dans les mots « a product of Nature » placés entre parenthèse en tête du sûtra. La traduction littérale, qui est « signe, manifestation (de la prakṛiti) », se lit plus loin et aurait dû aussi être admise p. 156, dans le sûtra I, 136, à la place de l'équivalent « effect ».

Cet article est déjà bien long. Je suis obligé pourtant de m'arrêter à quelques autres passages encore qui auraient eu particulièrement besoin d'être retouchés. P. 55 *b*, *anyadharma* n'est pas « the merit of another ». Il est adjectif et signifie « propre à un autre » (cf. le paragraphe *a* et le sûtra I, 52). Les mots « *id est* the merit » de la ligne 5 devraient donc être compris dans la parenthèse. De même, au sûtra suivant (I, 53), dans le texte et dans le commentaire, *anyadharmatve* ne signifie pas « if the case were otherwise », mais « s'il y avait appartenance à un autre », c'est-à-dire « si le lien et la cause du lien pouvaient être propres chacun à un individu différent ». — I, 55 (p. 57). N'était l'autorité des manuscrits, qui paraît être contre elle, la leçon *tadyoge* serait certainement préférable. L'addition de *api* est en sa faveur et elle donnerait un sens excellent. Mais, de toute façon, la traduction de Ballantyne est impossible, car elle introduit dans le texte et dans le commentaire une seconde négation qui ne s'y trouve pas. Il faut traduire : « De plus, l'union du (purusha et de la prakṛiti) provient de (leur) non-distinction : il n'y a (donc) pas parité (entre le non-libéré et le libéré, chez lequel la non-distinction n'existe plus) ». La traduction du commentaire est à remanier dans le même sens. — P. 86, l. 5 : « it is not from eternity » est précisément le contraire de ce que dit le texte, *tasyâ anâditâ*. Mais ici la faute est au texte, qui a été malencontreusement coupé au beau milieu de la phrase. M. H. aurait bien dû prévenir qu'on en trouvera la fin à la p. 56 de son propre *Sâṅkhyapravacanabhâshya*. — P. 100, l. 21, *ânaçuḥ* n'est pas « they may partake ». — I, 86 (p. 103) : la traduction [306] proposée par M.H. : « Of him, who is, in himself, liberated, all extinction of bondage (*bandhadhvaṃsamâtram*) is final », me laisse bien des doutes. Il n'y a pas plusieurs « extinctions of bondage », et le terme n'est pas non plus susceptible de degrés. *Mâtra* doit donc avoir ici le sens restrictif. De plus, cette « extinction » là est toujours « finale ». Je crois qu'il faut traduire : « Le fruit de l'individu réellement libéré, qui n'est pas

autre que la destruction du lien, est suprême. » — I, 125 (p. 146). La traduction de *guṇasâmânyâdi* par « the ordinary qualities, etc. », paraît impossible. En prenant le sûtra avec le contexte dont l'a entouré Ballantyne, cette expression ne peut signifier que « l'état d'équilibre, etc., des (trois) qualités ». Le sens serait : « (Ces autres réalités que vous nous reprochez d'ignorer), nous les affirmons (comme vous), soit directement, puisqu'elles ne diffèrent pas des états d'équilibre et autres des (trois) qualités, (états que nous affirmons), soit que... ». Mais tout le sûtra est un de ceux qui auraient eu le plus besoin de quelques explications supplémentaires. D'après le commentaire de Ballantyne, il a pour objet d'établir que certains phénomènes, pour n'être pas énumérés parmi les *tattvas*, ne sont pas niés pour cela par le Sâṅkhya ; mais que ces phénomènes, où Ballantyne croit reconnaître les 24 qualités admises par le Nyâya, sont implicitement contenus dans la liste. Tout autre est l'interprétation de Vijñâna Bhikshu. D'après lui, le sûtra répondrait à la question suivante : comment peut-il y avoir, pour un produit, une existence distincte de sa cause ? L'aphorisme se relierait ainsi directement au précédent, qui donne la définition du produit (le pronom *tat* représentant *liṅga* de I, 124), et préparerait le suivant, où sont énumérés les caractères que la cause et le produit ont en commun. Non seulement la divergence aurait dû être signalée, mais il aurait encore fallu nous éclairer sur la provenance de ce commentaire de Ballantyne, dont l'autorité serait singulièrement diminuée, s'il devait être, en dernière analyse, un de ces morceaux que M. H. nous apprend avoir été composés de toutes pièces par les paṇḍits du premier éditeur. — P. 201, l. 4 et 9 ; *ântara* n'est pas « another », mais « an internal ». — II, 25 (p. 205) : *pramâṇadṛishṭa* n'est pas « what is matter of ocular evidence » (il n'y a pas d' « evidence » de cette sorte pour les sens ; cf. II, 23), mais, « ce qui est établi par preuve ». — P. 217, l. 1 ; remplacer « cause » par « instrument ». Le mot traduit n'est pas *kâraṇa*, mais *karaṇa*. — III, 4 (p. 227) : *pravartanam aviçeshâṇâm* est rapporté aux « âmes », conformément au commentaire. Si, pourtant, on se reporte au contexte (cf. notamment III, 1, et III, 5), on ne doutera pas qu'il ne s'agisse de « la production des éléments subtils », et que l'expression ne soit synonyme du *samsṛitir liṅgânâm* de III, 16. — P. 230, l. 2 : *mṛitaçarîra*, « a body of earth », au lieu de « un cadavre », proviendrait-il d'une confusion de *mṛita* et de *mṛid ?* — III, 58 (p. 261) et VI, 40 (p. 442) : *ushṭra* n'est

pas « a cart », mais un « chameau ». — P. 262, l. 13 : au lieu de « from what is seen », mettre « from its being [307] seen », *dṛishṭatvât*. — P. 264, l. 4 : *vâçabdo' tra samuccaye* n'est pas rendu par « here the word « or » is for connecting (this aphorism with the preceding one) ». Une conjonction est toujours « for connecting » ce qui précède avec ce qui suit. *Samuccaye* est synonyme de *apyarthe* de p. 290, et le sens est : « Ou marque ici une addition (non une alternative). » — P. 276, l. 1 : « and because, in the world, Pain and its negative, Pleasure, etc., can, themselves, be neither quitted or assumed ». Le texte dit juste le contraire : «...are, from themselves, to be quitted or assumed ». — III, 81 (p. 280) : *andhaparampârâ*, dans le texte et dans le commentaire, n'est pas « a blind tradition », mais, « une succession d'aveugles ». — V, 16 (p. 324). La première partie du sûtra, *vidyâto' nyatve*, n'est pas traduite. Il faut ajouter en tête : « If (ignorance) meant only something else than knowledge », et mettre entre crochets la 3e ligne, qui n'est qu'une addition explicative. — P. 364, l. 7 et suiv. Rétablir ainsi le passage : « because, if Soul were not other than the whole perceptible, there would also be no difference between a jar and a web. » — V, 63 (p. 364). A ne lire que la traduction, sans se reporter au texte, on croirait que ce sûtra est la simple répétition du précédent. Il faut : « Not between (Soul and) the two (Soul and non-Soul together, is there non-difference). » — P. 380, l. 4 infra : *aiçvaryântara* ne signifie pas « other superhuman powers », ceux-ci étant déjà compris dans *aṇimâdyaiçvarya* ; mais, « non superhuman powers », de même que *çokântara* a parfois le sens de *açoka*. — P. 414, l. 19 : *prâdhânyena* est compris tout de travers : il s'agit, non pas d'une division incomplète (« not exhaustive »), mais d'une division qui n'est pas rigoureusement distincte. Il faut traduire : « the division here is into three according to the prevalent caracter (only) ». — V, 125 (p. 415). Ce sûtra est traduit conformément à l'interprétation de Vijñâna Bhikshu, surtout telle qu'elle résulte des corrections données par M. H. à la suite du *Sâṅkhyapravacanabhâshya*[1]. Mais cette interprétation est-elle acceptable ? Sans parler de l'étrangeté de la construction, ce n'est que par un tour de force

1. Je ferai remarquer à cette occasion, que la leçon donnée dans ces corrections pour le demi-çloka cité en cet endroit par Vijñâna Bhikshu, n'est encore pas la bonne. Le vers, qui est emprunté au *Çâçvatakoça*, 320, doit être ainsi rétabli : *vidyâd anuçayam dveshe paçcâttâpânubandhayoḥ*.

qu'on obtient la signification de *vairâgya* et de *virakta* pour *anuçaya* et *anuçayin*, qui signifient précisément le contraire. A mon sens, il n'y a pas à hésiter : il faut rapporter *na kiṃ cid* à *anuçayinaḥ*, et traduire : « De plus (il y a le corps) de celui qui n'a plus la moindre attache », ou, en prenant *anuçayin* comme synonyme d'*anuçayavat*, dans le sens technique : «... de celui chez qui il n'y a plus la moindre influence des actes antérieurs[1] ». — P. 417, l. 5. Au lieu de « how can it, indeed, be possible », mettre [303] « how can it, indeed, be assumed ». — P. 427, l. 16. Pour éviter toute équivoque, il faudrait : « otherwise (the case being) of a beginningless entity, the cutting short established by Scripture would be infeasible ». — P. 433, l. 22. Il faut : « the word denoting the cause is employed to denote the effect. » — VI, 35 (p. 440). Au lieu de « Nature is inferred (as the ultimate cause) », il serait plus exact de dire « Nature continues to act through it (as the ultimate cause) ». Il s'agit du fait, non du raisonnement qui nous le révèle. — Ibidem, l. 12. Au lieu de « only if it be limited », mettre « even if it be limited », et ajouter au besoin, mais entre parenthèses « (and only if it be so) », car c'est là une addition au texte. — Parmi ces observations, il en est qui pourront paraître minutieuses et qui seraient certainement déplacées s'il s'agissait d'une traduction moins strictement calquée sur l'original que l'est d'ordinaire celle de Ballantyne. D'autres, au contraire, portent sur l'argumentation même du texte ou du commentaire. Je ne puis mieux les terminer, qu'en déclarant une fois de plus que, dans ma pensée, ni les unes ni les autres n'infirment en rien l'hommage que je me plais à rendre, à la fin comme au commencement de cet article, et à l'œuvre de Ballantyne, et au travail, à tant d'égards si consciencieux, du nouvel éditeur.

Un défaut grave du livre est l'absence de toute espèce d'Index. On trouvera en note une liste de corrections[2] qui ont échappé à l'*errata* de M. Hall.

1. Dans le commentaire de ce même sûtra, *pradhâna* n'est pas traduit. Au lieu de « bodies consisting of mere knowledge », il faut mettre : « bodies in which mere knowledge prevails. »

2. P. 22, l. 4 infra : lire *vinâ*. De plus, la traduction aussi bien que le parallélisme de la phrase exigent *râgayogo* au lieu de *râgo*. — P. 28, l. 3 infra : lire *shoḍaça°*. — P. 30, l. 18, *hetum*. — P. 34, l. 3 infra, *°bhâvo*. — P. 59, 4 : les mots « is to be effected » sont à mettre entre crochets. — P. 62, l. 4 et 1 infra, lire *punaḥsṛishṭi* en un seul mot. — L. 2 infra, lire *°vishayatvaṃ*. — P. 72, l. 21, *guṇâḥ*. — P. 73, l. 1 infra, *sûtraiḥ*. — P. 98, l. 1 infra, *prakṛitye°*. — P. 106, l. 17, effacer *tadâ*. — P. 118,

l. 3 infra, lire *jîvânâṃ*. — P. 172, l. 6 infra, *'py eka°*. — P. 190, l. 16, *external*. — L. 5 infra, *°tulyatâyâ api*. — P. 207, l. 3, *°rasamalâ°*. — P. 215, l. 14, *the organ*. — P. 217, l. 1 infra, *buddheḥ*. — P. 226, l. 5 infra, *°tattve*. — L. 1 infra, *vibhutayâ*. — P. 227, l. 5 infra, *pûrvâ°* — P. 248, l. 7 infra, *uktvâ*. — P. 258, l. 7 infra, *uttishṭhaty*. — P. 269, l. 10 infra, *viraktam*. — P. 277, l. 4 infra, *°rûpât tattvâbhya°*. — P. 288, l. 4 infra, *akhyâyikokta°*. — P. 293, l. 3 infra, *ucyata*. — P. 303, l. 3 infra, *bhavati yathâ*. — P. 309, l. 2 infra, séparer *°rûpatâ pañka°*. — P. 323, l. 1 infra, lire *°sushupty°*. — P. 329, l. 9, *°py evam*. — P. 332 (le chiffre de la pagination est fautif), l. 1 infra, *°hetûdâharaṇo°*. — P. 333, l. 4 infra, *°siddher iti*. — P. 355, l. 3 infra, *tadabhâvât sad°*. — P. 371, l. 3 infra, *°çravaṇena tad upâdhi°*. — P. 391, l. 6, *pramâṇa°*. — P. 405, l. 1 infra, *pura°*. — P. 425, l. 4, *as you say* à mettre entre crochets. — L. 18, faire passer *this* dans la parenthèse et, l. 1 infra, lire *samâdhatte*. — P. 434, l. 7, lire *uparâganirodhâ°*. — P. 458, l. 9 infra, *°mâtranimittâd*.

TABLE DES MATIÈRES

DU TROISIÈME VOLUME

COMPTES RENDUS ET NOTICES

	Pages
Année 1872	1
— 1873	41
— 1874	81
— 1875	140
— 1876	198
— 1877	237
— 1878	281
— 1880	319
— 1881	351
— 1882	392
— 1883	434
— 1884	454
— 1885	464
— 1886	470

3996. — Tours, imprimerie E. Arrault et Cie.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BL
2001
B37
1914
t.3

Barth, Auguste
Oeuvres de Auguste Barth